B3279
H93 K45
1957

COURS DE MONSIEUR WAHL

LA KRISIS

Un ouvrage posthume de Husserl (1ère et 2ème Parties)

(La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale) (1)

"La Crise des Sciences Européennes et la Phénoménologie Transcendantale". La crise des sciences en tant qu'expression de la crise vitale radicale de l'humanité européenne, tel est le titre de la première partie du volume que nous étudions.

Et d'abord, Husserl va poser la question de savoir si étant donné les réussites constantes des sciences, le vocable même qu'il emploie, le vocable de crise, est ici bien choisi.

"Je dois être préparé au fait que déjà le titre de ces conférences "La crise des sciences européennes et la Psychologie" (2) éveille une certaine opposition. Peut-on sérieusement parler d'une crise générale de nos sciences ? N'y a-t-il pas là, dans cette façon de s'exprimer courante aujourd'hui, une exagération, car l'expression: crise des sciences, cela signifie que leur caractère scientifique, authentique, que toute la façon dont elles ont élaboré leur tâche et leur méthode, est devenu questionnable. Or cela peut valoir pour la philosophie, qui semble être victime à l'époque présente du scepticisme, de l'irrationalisme, du mysticisme. Et cela peut valoir aussi pour la psychologie, en tant qu'elle élève des prétentions philosophiques, et ne veut pas être placée parmi les sciences positives.

"Mais comment pourrait-on sérieusement parler d'une crise des sciences d'une façon générale, d'une crise des sciences positives, d'une crise de la mathématique pure, de la science de la nature exacte, alors que nous ne pourrions nous empêcher de les admirer comme des modèles de tout caractère scientifique et de toute méthode scientifique rigoureuse et féconde en résultats ?

"Sans doute, dans le style d'ensemble de leur méthode et de leur système, elles apparaissent comme changeantes et susceptibles sans cesse de nouveaux changements Tout récemment elles ont brisé cette fixation, cette solidification menaçante qui se présentait sous le titre de physique classique et que nous disons à juste titre menaçante puisqu'elle prétendait être l'accomplissement classique du style de la physique préservé par une tradition séculaire. On se trouvait en présence de quelque chose qui paraissait parfait. Mais est-ce que la lutte triomphante contre l'idéal de la physique classique et la continuation du combat pour l'édification authentique et signifiante de la mathématique pure veut dire que la science elle-même doit être critiquée? Et surtout cela signifie-t-il que la physique et la mathématique antérieure, même si elles étaient affectées d'obscurité et d'incertitude, n'étaient pas quelque chose de scientifique, n'avaient pas acquis dans leur domaine des vues évidentes et valables ? Est-ce que ce ne sont pas encore là des vues qui sont contraignantes

(1) paru chez Martinus Nijhoff, La Haye, 1954
(2) La deuxième partie est étudiée jusqu'au paragraphe 16.

0298125

pour nous-mêmes alors que nous avons cessé d'être victimes des illusions antérieures?...

Que la physique soit représentée par un Newton ou par un Planck ou par un Einstein, ou par je ne sais quel savant à venir dont nous ignorons le nom, il n'en est pas moins vrai qu'elle était et qu'elle reste toujours science exacte; et elle reste science exacte même si ceux-là ont raison qui pensent qu'il n'y a pas une forme ultime absolue de l'architecture de la théorie d'ensemble et qu'il n'y en aura jamais et qu'il est inutile de nous efforcer vers un tel idéal.

"Or ce que nous disons ici, et qui s'applique à la physique, vaut aussi quel que soit leur rapport avec l'idéal de la rigueur mathématique (question qui pourrait d'ailleurs se poser aussi pour le rapport qu'ont avec cet idéal les sciences biologiques) pour l'autre grand groupe de sciences que nous avons l'habitude de compter parmi les sciences positives, c'est-à-dire les sciences concrètes de l'esprit. La rigueur du caractère scientifique de toutes ces disciplines, l'évidence de leurs achèvements théoriques et de leurs réussites est hors de question. Sans doute la chose devient plus discutable lorsqu'il s'agit de la psychologie malgré ses prétentions à être la science fondamentale et explicative. Mais pour elle aussi nous pourrons admettre ce caractère de rigueur scientifique, en tenant compte simplement que c'est une science en retard sur les autres. En tout cas, même pour la psychologie, et même pour les sciences de l'esprit, il y a un certain caractère scientifique que l'on peut opposer à ce qu'on appellerait le caractère non scientifique de la philosophie.

Voilà ce que dit l'adversaire de Husserl, à savoir qu'il y a un caractère d'exactitude dans les sciences qui n'est pas mis en question par le développement des sciences, et que par conséquent l'idée de Husserl, qu'il y a une crise des sciences, n'est pas valable au premier abord. Et sa protestation est justifiée.

Nous allons voir maintenant ce que Husserl répond; ce vers quoi il va s'orienter, c'est l'idée que cette crise des sciences consiste dans la perte de ce qu'il appelle leur signification vitale ; et que c'est en partant de l'idée plus générale de crise de la culture que nous comprendrons la crise des sciences. Nous nous rendrons compte des motifs profonds de notre critique. Et nous verrons le caractère central du problème qui se pose non pas seulement maintenant, mais depuis des siècles, au sujet de la psychologie, problème qui nous permet de mettre en lumière l'énigme de la subjectivité. Il y a des incompréhensibilités mystérieuses des sciences modernes, et l'émergence d'une énigme nouvelle. Le problème même de la science physique réside dans quelque chose qui a rapport à la relation entre l'objet et le sujet, qui a rapport à l'énigme de la thématique et de la méthode psychologique et ceci nous montre, dit-il, ce que sera le plan de ces conférences.

Ces questions, il faudrait qu'elles fussent résolues dans leur généralité et leur nécessité, pour tous les hommes, à partir de la raison, dans une intention universelle. Elles concernent l'homme en tant que se décidant librement et raisonnablement dans son comportement par rapport au monde ambiant humain et extra-humain et s'informant librement dans ces possibilités, lui-même et le monde ambiant.

Il faudra prendre notre point de départ dans la transformation de l'appréciation des sciences qui s'est faite entre le XVIIIe siècle et le XIXe siècle. Elle ne concerne pas le caractère rigoureux de la science, mais la signification de la science pour l'existence humaine. Le caractère exclusif avec lequel la vision du monde de l'homme moderne se laissait déterminer par les sciences positives et la tendance vers la

prospérité telle qu'on la comprenait dans les pays anglo-saxons signifiaient que l'on se détournait des questions qui pour une humanité authentique sont les questions décisives. Les simples sciences de fait ne font que des hommes de fait.

Cette science qui tendait vers la prospérité, nous avons été amenés, nous dit-il, à la mettre en question. Cela était inévitable, nous dit-il, après cette guerre. Et ce sentiment est devenu, dans les jeunes générations, une disposition affective hostile à la science. On entend dire que dans notre détresse vitale cette science n'a plus rien à nous dire. Les questions qui nous concernent le plus étroitement nous-mêmes, nous, exposés et abandonnés en cette époque infortunée, aux transformations les plus lourdes de destin, elle les exclut; les questions brûlantes, c'est-à-dire les problèmes au sujet du sens ou de l'absence de sens de notre existence, notre Dasein humain dans son ensemble sont hors de la science.

Or, qu'est-ce que la science a à nous dire, sur la raison et la non raison, sur l'homme comme sujet de la liberté? La science des corps évidemment n'a rien à nous dire à ce sujet, puisqu'elle fait abstraction de tout ce qui est subjectif.

Nous avions vu que Husserl fait dater la crise du moment où on a conçu la science comme une science de pur fait. Le fait que la science est une science de pur fait est facile à concevoir pour les sciences physiques, mais ce ne sont pas seulement les sciences physiques qui sont devenues des sciences de pur fait, ce sont aussi, dit-il, les sciences de l'esprit, les sciences qui considèrent dans toutes leurs disciplines, qu'elles soient générales ou particulières, l'homme dans son existence (Dasein) spirituelle, c'est-à-dire dans l'horizon de son historicité. On veut là aussi que le chercheur fasse preuve d'un caractère scientifique rigoureux, et l'on entend par là qu'il doit mettre de côté très soigneusement toutes les positions de valeur, toutes les questions au sujet de la raison et de la non raison, nous pourrions dire du sens et du non sens de l'humanité et de ses formes culturelles.

Ce que l'on veut entendre par vérité scientifique et objective, c'est exclusivement l'établissement de ce que le monde, monde spirituel aussi bien que monde physique, est en fait.

Ainsi, dans ce passage, ce que montre Husserl, c'est que les sciences de l'esprit, c'est-à-dire les sciences qui ont en vue l'étude de l'être spirituel de l'homme, et qui le voient dans son historicité profonde (Geschichtlichkeit), ont exclu de même que toutes les autres les idées de valeur, les points de vue de valeur et toutes les questions sur la raison et la non raison. Elles se contentent de voir ce qui est vrai en fait.

Nous avons là incluse en quelque sorte une distinction entre la vérité au sens large du mot et la vérité objective. Car auparavant les sciences, avant le dix-huitième et le dix-neuvième siècle, avaient toujours en vue également la vérité. Seulement maintenant on veut une vérité qu'on appelle scientifique et objective. Cette vérité, c'est celle qui laisse de côté toutes les questions de valeur.

Or, et c'est là que va se présenter le problème qui doit nous concerner au cours de cette explication du texte de Husserl, le monde et l'existence humaine dans le monde peuvent-ils avoir en vérité un sens quand les sciences ne laissent subsister et valoir comme vrai que ce qui est établissable objectivement de cette façon, c'est-à-dire quand l'histoire n'a rien à nous apprendre d'autre que le fait que toutes les figures du monde spirituel, toutes les injonctions vitales qui donnent une sorte de stabilité et d'arrêt à l'humanité, toutes les idées ou toutes les normes ne font que se construire et s'amonceler d'une part, et se dissoudre d'autre part comme des vagues passagères, qu'il en était toujours ainsi, qu'il en sera toujours ainsi, et que toujours la raison deviendra non raison et non sens, et le bienfait fléau. Pouvons-nous nous tranquilliser et être satisfaits, pouvons-nous vivre dans ce monde dont le devenir profondément historique n'est rien d'autre qu'un enchaînement incessant d'élans illusoires et de déceptions amères ?

Tel est le problème : si on ne s'attache qu'à la vérité au sens de ce qui est établissable objectivement, est-ce que le monde peut avoir un sens? Il y a une séparation entre une vérité au sens large, qui implique des affirmations de valeur, et par là même aussi une affirmation de sens, et la vérité au sens étroit, qui est celle que poursuit le positivisme.

Ceci va être développé dans le chapitre suivant, qui s'intitule : "La fondation

de l'autonomie de l'humanité européenne par la nouvelle conception de l'idée de la philosophie à la Renaissance". En effet, pour expliquer ce triomphe du positivisme, il faut remonter un peu plus loin, il faut voir comment s'est fondée, peu à peu, à partir de la Renaissance, l'idée de la science.

La première observation que nous devons faire, c'est que le positivisme n'a pas toujours dominé. Il n'en a pas toujours été ainsi, dit Husserl. La science n'a pas toujours entendu son exigence comme celle d'une vérité rigoureusement exacte, c'est-à-dire comme l'exigence d'une vérité rigoureusement démontrée dans le sens de cette objectivité qui domine toutes nos sciences positives méthodiquement aujourd'hui, et qui s'étend au-delà d'elles, et qui donne au positivisme la valeur d'une Weltanschauung, d'une philosophie, et qui l'étend jusqu'à l'infini, pour ainsi dire. Il n'est pas vrai que les questions humaines spécifiques ont été toujours bannies hors du cercle de la science, et que l'on a exclu la relation qu'elles avaient aux sciences, et même à ces sciences dont l'homme n'est pas le thème explicite.

Par conséquent, jusqu'à l'époque contemporaine, on faisait une distinction entre l'objectivité proprement dite, au sens étroit du mot, et puis quelque chose d'autre, qui était la vérité en un sens plus général, et qui impliquait la relation de l'homme avec la question qu'il se posait. Et même les sciences qui n'avaient pas pour objet l'homme étaient dans une certaine mesure reliées avec les questions profondément humaines. Et cela a subsisté même au moment de la Renaissance. Tant que ce lien entre les questions profondément humaines, les questions vitales pour l'homme, était maintenu aussi longtemps la science pouvait réellement revendiquer une signification pour l'humanité, même alors que l'humanité européenne se formait d'une façon nouvelle, c'est-à-dire au moment de la Renaissance. Et elle n'avait pas seulement une signification, elle avait une signification dirigeante, elle dirigeait l'humanité. Mais ensuite elle a perdu cette position de directrice de l'humanité. Il y a eu un changement essentiel, il y a eu une limitation de l'idée de science. Et c'est la raison de cette limitation de l'idée de science qui est le but de cette étude que fait Husserl au sujet de la crise.

En effet, l'humanité européenne accomplit au temps de la Renaissance à l'intérieur d'elle-même une transformation révolutionnaire. Elle se tourne contre son mode d'être précédent, contre le mode d'être médiéval; elle dévalorise ce mode d'être, et elle veut se donner une forme nouvelle, et se donner cette forme en pleine liberté, et pour le faire elle se tourne vers l'antiquité.

Son modèle, ce qu'elle admire avant tout, c'est l'humanité antique et elle veut modeler son mode d'être envers elle-même sur cette humanité antique. Alors nous aurons à voir la façon dont elle comprend l'essentiel de l'homme antique.

Ainsi, nous nous plaçons devant la Renaissance, et nous voyons ici une situation assez compliquée, parce que l'ancienne conception, et la conception légitime, d'après Husserl, de la science reste valable, c'est-à-dire que les questions essentielles conservent encore toute leur importance, et qu'on ne se restreint pas à la pure objectivité, à ce qui est purement constatable scientifiquement, et qu'on veut en même temps construire une nouvelle forme d'humanité et la construire dans la liberté.

Il y a donc eu là, à l'époque de la Renaissance, une sorte de moment d'équilibre, si l'on peut parler d'équilibre pour un tel mouvement, qui va finalement résulter lui-même en un déséquilibre, un certain mode d'équilibre entre la volonté de fonder

sur la liberté une nouvelle forme d'existence, et l'ancienne relation entre les sciences et ce qu'il y a de plus fondamental dans les questions que se pose l'homme.

Pour comprendre pleinement la Renaissance, comme je viens de le dire, nous devons comprendre ce qu'est l'attitude de l'homme antique que veulent imiter les philosophes de la Renaissance.

Après quelques hésitations, nous dit Husserl, ce que l'homme de la Renaissance conçoit comme l'essentiel de l'homme antique, ce n'est pas autre chose que la forme d'existence philosophique. Et que faut-il entendre par la forme d'existence philosophique? C'est le fait de se donner à soi-même et à toute sa vie, à la totalité de sa vie dans la liberté sa règle à partir de la pure raison, à partir de la philosophie.

Il y a là deux ou trois idées qui sont profondément liées et que nous avons déjà vues, l'idée de liberté, l'idée de nouveauté et l'idée de totalité. Il faut que l'homme donne à sa vie totale une nouvelle forme à partir de la liberté. Et ce qu'il y a d'essentiel, en tout cas au premier abord, c'est la domination de ce que Husserl appelle la philosophie théorique, ou théorétique, c'est-à-dire la philosophie contemplative. La philosophie théorétique est la chose première. Et on peut rappeler à ce propos la thèse du Père Festugière sur la philosophie contemplative et Platon, et la parole d'Aristote sur la prééminence de la θεωρία , de la contemplation.

Or tout cela a été préservé à la Renaissance. Ce qui devait être mise en oeuvre, c'était une considération supérieure et élevée du monde, libre des contraintes du mythe et de la tradition, et cette considération du monde élevée doit résulter en une connaissance universelle du monde et de l'homme dans une absence absolue de préjugés, et elle voit dans le monde lui-même la raison, la téléologie qui lui est immanente, et le principe suprême du monde et de la raison, qui est Dieu. Elle connaît cette raison, cette téléologie, et elle connaît Dieu.

On reconnaît là le schème de la philosophie classique, depuis Platon jusqu'à Descartes, Spinoza et Leibniz.

Or cette philosophie, en tant que théorie, rend libre, et ne rend pas libre seulement le chercheur, mais rend libres tous ceux qui sont éduqués philosophiquement et peuvent profiter librement de cette éducation philosophique. Et de cette autonomie théorique suit l'autonomie pratique.

Ainsi nous voyons que, d'après l'idéal qui guide la Renaissance, l'homme antique, c'est celui qui se forme d'une façon intelligente dans la libre raison. Et c'est cela l'essentiel du platonisme renouvelé qui sera celui de la Renaissance, et qui ne s'appliquera pas seulement à l'individu de façon éthique, mais qui s'appliquera à tout le monde ambiant, Umwelt, tout le monde ambiant humain, à l'existence politique et sociale de l'homme qu'il tâchera d'informer à partir de la libre raison et à partir des vues d'une philosophie universelle.

L'idéal de la Renaissance est de se conformer à cette vue antique, de l'établir dans des cercles d'abord restreints, de l'épandre dans la société d'une façon plus générale. Et on aura alors de nouveau une philosophie théorique elle ne suivra pas aveuglément la tradition, mais elle rénovera l'homme à partir d'une recherche propre et d'une critique propre.

Ce sur quoi nous avons à insister maintenant, après avoir vu ces différentes idées de rénovation, de liberté et de totalité, c'est avant tout l'idée de totalité. Il faut que nous insistions sur ce point que l'idée de la philosophie qui a été héritée des anciens n'est pas ce concept scolaire et scolastique de philosophie tel que nous l'avons, et qui ne fait qu'enfermer un certain groupe de disciplines. Car bien que, héritant de cette idée de la philosophie antique, la Renaissance la change d'une certaine façon qui est loin d'être inessentielle. Néanmoins, elle conserve formellement dans les premiers siècles de la modernité, c'est-à-dire le seizième et le dix-septième siècles, l'idée d'une science qui comprend toutes choses, l'idée d'une science de la totalité de l'étant. On le voit très bien et chez Bacon et encore mieux chez Descartes, il y a bien l'idée d'une philosophie comme science universelle dominant toutes les sciences, et c'est sur ce point que va insister Husserl.

Les sciences, les sciences au pluriel, dit-il, celles qui sont en train de se fonder, et celles qui sont en plein travail, ne sont que des rameaux dépendant de la philosophie unique, et dans une exaltation audacieuse, et même peut-être téméraire, du sens de l'universalité qui commence avec Descartes, cette nouvelle philosophie ne tend à rien moins qu'à comprendre dans l'unité d'un système théorétique universel toutes les questions significatives, au sens plein du mot, à les comprendre scientifiquement dans une méthodique que l'on peut entendre apodietiquement, et dans un progrès infini, mais ordonné rationnellement.

Ainsi on concevra comme possible une construction unique croissante de génération à génération à l'infini, de vérités liées entre elles, valables définitivement, et qui répondraient à tous les problèmes, aux problèmes de fait comme aux problèmes de la raison, aux problèmes du temps comme aux problèmes de l'éternité.

Ce paragraphe ne fait que confirmer ce que nous disions, à savoir que la crise date d'après la Renaissance . A la Renaissance, nous avons encore l'idée d'une liaison de toutes les questions avec les questions fondamentales, les questions vitales, et l'idée d'une philosophie unique.

Nous pouvons en conclure que le concept positiviste de science, tel qu'il est de notre temps, est, si on le considère historiquement, un concept résiduel. Husserl entend par là non pas ce que nous entendrions exactement, mais un concept qui ne garde qu'un certain nombre d'éléments de ce qui était là primitivement, car on a laissé tomber toutes les questions qui étaient intégrées dans le concept de métaphysique et parmi elles toutes ces questions non claires qu'on appelle les questions ultimes et suprêmes. (du moins qui n'apparaissent pas claires du point de vue du positivisme).

Toutes ces questions exclues vont apparaître, au cours du temps, comme ayant leur unité indivisible dans le fait qu'elles ont rapport à la raison. Si on réfléchit en effet sur ces questions ultimes et suprêmes, on voit peu à peu - et la conclusion de ce développement sera donnée par la philosophie kantienne - qu'elles ont une unité indissoluble dans le fait qu'implicitement ou explicitement elles sont des problèmes de la raison, de la raison dans ses aspects variés. Car c'est la raison qui est explicitement le thème dans toutes ces disciplines qui traitent des questions ultimes et suprêmes, que ce soit des disciplines au sujet de la connaissance, distinguant la connaissance vraie et authentique, raisonnable, de la connaissance qui n'est ni vraie ni authentique, que ce soit des disciplines de l'évaluation(les valeurs authentiques sont des valeurs de raison), de l'action éthique (actions à partir de la raison pratique).

On voit que la raison devient un titre, nous pourrions dire une rubrique, pour l'ensemble des idées et des idéaux absolus, éternels, intemporels, valables d'une façon inconditionnelle.

Et l'homme lui-même deviendra l'objet de la réflexion en tant qu'il est essentiellement philosophique et métaphysique, c'est-à-dire être de raison et si son histoire est en question, il s'agit du sens, de la raison de cette histoire.

Le problème de Dieu lui-même apparaîtra comme le problème de la raison absolue en tant qu'elle est la source téléologique de toute raison dans le monde, la source du sens du monde. Et la question de l'immortalité sera aussi quelque chose qui apparaîtra comme une question relative à la raison, et de même la question de la liberté.

On voit que toutes les questions métaphysiques qui concernent la raison, qui apparaissent maintenant comme concernant la raison, et qui sont les questions qu'on appelle proprement philosophiques, dépassent, transcendent le monde, comme univers de pur fait.

Donc même alors, même chez Kant qui est l'aboutissement de ces transformations que nous suivons en ce moment, il y a encore quelque chose qui ne peut absolument pas se réduire au positivisme. Ces questions, même en tant que questions, dépassent le domaine du pur fait, parce qu'elles ont pour sens et pour objet l'idée de raison, ou l'idée-raison, et elles réclament, elles revendiquent pour elles une dignité plus haute par rapport aux questions de fait; même dans l'ordre chronologique, même dans l'ordre de position des questions, les questions de fait doivent venir après, la philosophie est première.

Par conséquent, nous voyons l'ensemble des sciences, telles qu'elles se présentent depuis Galilée et Descartes jusqu'à Kant, comme conservant encore cette idée d'une philosophie, ainsi que nous allons le dire, reine des sciences. Et nous pouvons l'opposer au positivisme.

Que fait le positivisme? dit Husserl. Il décapite la philosophie. Car dans l'antique idée de la philosophie était comprise l'idée d'être, et elle avait son unité dans l'unité même, l'unité indissoluble de tout l'être et de tout être. Il y avait déjà pour elle une ordonnance pleine de signification prégnante, de signification de l'être et des problèmes de l'être; et c'est pour cela que la métaphysique avait cette dignité, en tant qu'elle était la science des questions ultimes et suprêmes, cette dignité d'être la reine des sciences, et c'était elle qui donnait et mesurait leur sens ultime à toutes les connaissances, c'est-à-dire à toutes les connaissances des autres sciences.

Or cela, c'était un héritage que conservait la philosophie, au moment même où elle se renouvelait, à la Renaissance, tout au moins quant à sa méthode. Et même elle pensait avoir trouvé, avec Descartes sous-entendu, la vraie méthode universelle par laquelle pouvait se construire cette métaphysique qui aurait été l'héritière de la philosophie éternelle, <u>philosophie perennis</u>, et qui même aurait été la réalité de la philosophie éternelle.

Nous comprenons alors l'enthousiasme qui a porté les esprits, depuis la

Renaissance jusqu'au dix-huitième siècle, l'élan qui a animé toutes les entreprises scientifiques et aussi même les entreprises des sciences de fait, relatives à la substructure. Nous voyons cela clairement au XVIII[e] siècle, qui se nommait lui-même le siècle philosophique, et où cet enthousiasme s'est étendu dans des cercles de plus en plus grands, enthousiasme pour la philosophie et aussi pour les sciences particulières en tant qu'elles sont les rameaux de cette philosophie. De là cette chaleur dans l'effort vers l'instruction, ce zèle pour la réforme philosophique de l'éducation, pour la réforme de l'existence sociale et politique de l'humanité. Tous ces caractères qui, dit Husserl, rendent si dignes de vénération ce XVIII[e] siècle dont on a dit tant de mal, et pour lequel à tort on a eu tant de mépris. Nous avons un témoignage immortel de cet esprit d'enthousiasme dans l'Hymne à la Joie de Schiller Beethoven. Et nous ne pouvons pas, dit Husserl, revenir par la pensée aujourd'hui vers cet hymne sans de pénibles sentiments, et il n'y a pas de plus grand contraste pensable que celui de notre situation actuelle avec l'enthousiasme qui s'exprimait dans cet hymne.

Nous sommes donc toujours devant cette opposition d'une conception antique de la science et de la philosophie qui domine les sciences d'une part et notre situation actuelle d'autre part.

Il faut maintenant voir d'un peu plus près le renoncement de la science nouvelle au milieu même de sa réussite commençante et les motifs de ce renoncement .

"Si l'humanité nouvelle, animée par ce haut esprit et rendue heureuse par lui, favorisée par lui, n'a pas pu se maintenir avec ses formes antérieures, cela n'a pu arriver que parce qu'elle a perdu la croyance qui lui donnait tout cet élan, croyance à une philosophie universelle et croyance en la portée de sa nouvelle méthode. Et c'est bien ce qui s'est produit.

Il s'est avéré que cette méthode ne pouvait opérer que dans les sciences positives, et n'aboutir à des résultats indubitables qu'à l'intérieur de ces sciences. Il en était autrement dans la métaphysique, dans les problèmes spécifiquement philosophiques. Sans doute ici aussi, on pouvait avoir certaines espérances, et il y avait des débuts apparemment prometteurs. La philosophie universelle, dans laquelle ces problèmes fondamentaux, ces problèmes ultimes et suprêmes, comme les nomme Husserl, étaient mêlés, d'une façon non claire, ajoute-t-il, avec les sciences de fait, prit alors une forme particulière. Elle prit la forme de systèmes philosophiques impressionnants, mais malheureusement non en unité les uns avec les autres, mais au contraire se dissolvant et se relayant pour ainsi dire les uns les autres" .

Ce à quoi fait allusion Husserl ici est le fait que, par exemple, il y eut le système de Leibniz, le système de Spinoza, après le système de Descartes, trois systèmes impressionnants. A vrai dire, on pourrait se demander si cela ne s'était pas produit auparavant, puisque déjà chez Platon et Aristote, et déjà avant eux chez les antésocratiques, il y avait des systèmes différents. Mais admettons pour le moment le point de vue de Husserl. Il y avait l'idée d'une philosophie unique, et nous voyons que se produisent des systèmes philosophiques différents qui ne peuvent pas être unifiés; et qui, continue-t-il, ne pourront pas l'être.

Car "si l'on pouvait encore, au XVIII[e] siècle, être persuadé que l'on en viendrait à une construction solide, qui ne pourrait être mise en danger par aucune critique, et qui s'élargirait, s'amplifierait de génération en génération, de même

que c'était le cas pour le résultat des sciences positives, cette persuasion ne pouvait pas, à la longue, être maintenue. La croyance à l'idéal de philosophie et de méthode qui dirigeait depuis le début de la modernité, les mouvements, a vacillé et s'est écroulée, et cela d'abord pour des motifs extérieurs, mais aussi pour des motifs intérieurs.

Le motif extérieur c'était le contraste grandissant entre les échecs constants de la métaphysique et la croissance ininterrompue, l'accumulation toujours de plus en plus puissante, des résultats théoriques et pratiques des sciences positives. Il y eut le fait que les savants se sont spécialisés chacun dans sa science, et se sont séparés de plus en plus de la philosophie.

De plus, et c'est là que nous atteignons le motif intérieur, même dans les esprits philosophiques, même chez ceux qui s'intéressent au plus haut point à ces questions suprêmes, il y eut un sentiment de plus en plus fort de faillite, et surtout chez ceux qui élevaient une protestation contre l'idéal d'évidences qui régissait la science jusqu'ici. Il y a un effort et un combat qui partent des empiristes anglais et qui vont de Hume à Kant, et jusqu'à nos jours pour découvrir les véritables fondements de ce sentiment de faillite.

Cet effort et cette lutte au sujet des problèmes métaphysiques, dont nous avons vu un exemple au sujet des antinomies kantiennes, cette lutte n'avait lieu évidemment qu'en ceux qui s'occupaient des questions métaphysiques, tandis que la masse des autres trouvait des formules toutes faites et se tranquillisait en elles et tranquillisait par elles ses lecteurs. Mais peu à peu, cette inquiétude de l'élite des métaphysiciens a dû retentir sur la masse elle-même.

Nous sommes en présence d'une sorte de dissolution de l'idéal d'une philosophie universelle. La philosophie est devenue pour elle-même un problème. Et la question qui s'est posée, c'est la question de la possibilité d'une métaphysique, et par conséquent la question de la possibilité de toute la problématique de la raison.

Nous avions vu il y a un instant que tous les problèmes métaphysiques avaient été conçus, chez Kant, pour prendre l'exemple privilégié, comme des problèmes relatifs à la raison, et la raison elle-même mise en question, et par Kant le premier. Nous allons voir que cette crise de la philosophie a eu ses conséquences également dans les sciences, et a motivé en quelque sorte une crise des sciences. Car d'abord les sciences ont paru se tenir fermes indépendamment de cette crise métaphysique, et ont paru être inattaquables. Et pourtant, il y a eu comme un empiètement du problème métaphysique sur le problème des sciences. Le problème de la possibilité de la métaphysique s'est révélé comme impliquant aussi le problème de la possibilité des sciences de fait. Et cela n'est pas étonnant puisque nous avions vu que ces sciences de fait avaient leur sens de relation, leur sens comme vérités pour les simples domaines de l'étant à la Renaissance encore, dans leur unité indissociable avec la philosophie, dans l'unité de la philosophie elle-même.

A partir de là nous voyons posée la question de savoir quelles sont les relations de la raison et de ce que Husserl appelle l'étant, Seiendes. Peut-on séparer la raison et l'étant, alors que c'est la raison, dans son effort de connaissance, et dans son acte de connaissance, qui conditionne ce que l'étant est ?

Nous avions vu que la crise atteignait la raison, mais elle doit forcément

atteindre l'étant, puisque nous savons que la raison, c'est ce par quoi nous étudions l'étant.

Ce que nous venons de dire suffit pour nous faire comprendre par avance qu'il y aura aussi une crise des sciences en même temps qu'une crise de la métaphysique et par suite de la crise de la métaphysique. Du moment que nous n'avions plus cette idée d'un idéal qui était la philosophie universelle, toutes les sciences étaient mises pour ainsi dire en question. Un idéal déterminé, celui d'une philosophie universelle, de la philosophie universelle, constituait le début, de la fonction de la "modernité" philosophique et de tout son développement. Mais cet idéal, presque aussitôt formulé se dissout. Le problème de l'idéal authentique d'une philosophie universelle et de sa méthode devient le motif de tous les mouvements philosophiques que nous allons percevoir, même dans le développement des sciences. Cette dissolution de l'idée motive des métamorphoses révolutionnaires et plus ou moins radicales des sciences.

Cela signifie, dit Husserl, que finalement toutes les sciences modernes vont être amenées, en tant qu'elles étaient auparavant des branches de la philosophie, à une crise propre, et à une crise qui a été sentie comme de plus en plus mystérieuse.

Cette crise n'atteint pas les sciences spéciales dans leurs conséquences théoriques et pratiques, mais pourtant elle ébranle de fond en comble tout leur sens de vérité.

Tout cela n'est pas étonnant, puisque ce qui constituait l'unité de l'humanité occidentale, c'était la philosophie comme science unique, et que la possibilité de la fondation originaire de cette nouvelle philosophie s'étant révélée discutable, les sciences aussi ont dû être discutées.

Ainsi, la crise a pris un caractère de généralité s'appliquant aux sciences comme membres de l'universalité philosophique, aussi bien qu'à la philosophie universelle, et c'est l'homme, non pas seulement comme se dédiant à la philosophie ou aux sciences, dans sa vie culturelle et dans son existence, qui est mis en question.

Ce qui est mis en question, en effet, c'est toute l'idée de la raison, ce que les anciens, ce que Platon désignaient par le mot ἐπιστήμη par opposition à l'opinion, à la doxa. Partout et toujours l'être véritable est un but idéal, une tâche de l'Epistemé, de la raison, opposé au prétendu être de la doxa. Et cela d'autant plus que la fondation de la nouvelle philosophie prétendait être la fondation de l'humanité européenne et moderne, en tant que par opposition à l'humanité médiévale et à l'humanité antique elle voulait se rénover radicalement par sa philosophie et par elle seule. C'est pourquoi la crise de la philosophie signifie la crise de toutes les sciences et la crise de l'humanité européenne dans toute sa vie culturelle et dans l'ensemble de son "existence". Or la raison, c'est ce qui donne à tout prétendu étant, à toute chose, à toute valeur, à toute fin son sens ultime, c'est-à-dire son rapport normatif à ce que désignent depuis le début de la philosophie le mot : vérité et son corrélat: le mot : être.

La crise de la raison amène à une interrogation sur tous les étants, toutes les choses, sur toutes les valeurs, sur tous les buts, et aussi sur l'être, sur le ὄντως ὤν , sur le fait véritablement étant qui est corrélatif à la vérité, la

vérité étant ce qui est possédé par la raison. La croyance à une raison absolue, à partir de laquelle le monde a un sens, c'est-à-dire un Dieu, la croyance au sens de l'histoire, au sens de l'humanité, à sa liberté, c'est-à-dire à la possibilité pour l'homme de créer par sa raison un sens pour son existence individuelle et sociale, tout cela est en même temps ébranlé et s'écroule.

Mais dire cela, c'est dire que l'homme perd sa foi en lui-même en l'être vrai qui lui est propre, cet être qu'il n'a pas d'ores et déjà dans l'évidence d'un Cogito, cet être qui consiste dans la lutte au sujet de sa vérité, dans son effort pour se faire lui-même vrai.

Nous avions l'idée d'une science une, mais peu à peu ses rameaux se sont séparés de cette science, cette science est devenue discutable, et la dépendance des sciences particulières par rapport à elle a été discutée également.

L'histoire de la philosophie prend de plus en plus le caractère d'une lutte pour l'existence, lutte entre le scepticisme négateur, ou, dit Husserl, empiristiquement dévaluateur, et une philosophie qui se survit sans cesse, la philosophie faite du monde vécu, du monde de l'expérience réelle, quelque chose qui est sans signification profonde, comme quelque chose où il n'y a rien à trouver. De plus en plus, la raison, et l'étant tel qu'il est pour la raison, devient mystérieux et également devient mystérieuse la raison en tant qu'elle donne un sens au monde; et également devient mystérieux le monde en tant qu'il est à partir de la raison, non pas un mystère plein, mais pour ainsi dire un mystère vide, jusqu'à ce que nous soyons devant l'état extrême de cette crise, telle que nous le voyons aujourd'hui, où tout est mis en question, le monde, la raison, le temps, où le lien essentiel de l'étant et de la raison, l'énigme de toutes les énigmes devient thème explicite.

Or, bien que ceci s'applique à la portion du parcours de l'humanité qui est le nôtre pour le moment, cela ne peut s'expliquer que si nous voyons l'ensemble de ce parcours. Il ne s'agit pas de prendre simplement cette section que nous avons devant nous, mais le phénomène dans son ensemble tel que nous l'avons défini, cette lutte, cet effort de l'humanité au sujet de l'être. Et la fondation de la nouvelle philosophie est acte de répéter, au sens kierkegaardien du mot, wiederholen, et de douer d'un sens universel et transformateur.

Il faut donc que nous construisions une nouvelle idée de la science, où nous ne nous contenterons plus de ces sciences de fait séparées de la science dans son ensemble, où nous pourrions saisir une plus vaste réalité, qui ne sera pas une réalité objective, au sens où le positivisme définit le mot.

La nouvelle pensée philosophique se tient, dit Husserl, pour appelée à inaugurer une nouvelle époque, avec une nouvelle idée de la philosophie sûre d'elle-même et de sa méthode; sûre aussi de pouvoir triompher par le caractère radical de son début de toutes les naïvetés antérieures, et en même temps de triompher du scepticisme. Mais elle-même n'est pas exempte de naïvetés et, son destin est de conquérir peu à peu l'idée de la philosophie véritable, de découvrir les vraies énigmes et de les amener vers leur résolution. Les hommes d'aujourd'hui sont en effet dans le plus grand danger de sombrer dans le pessimisme et de laisser par là disparaître notre propre vérité. Pour surmonter ce danger, il faut, réfléchissant dans cette détresse, porter notre regard en arrière sur l'histoire de notre humanité moderne prise dans son ensemble. Et

c'est alors que nous éclairerons ce sens d'unité qui gouverne toute notre recherche, que nous arriverons à la compréhension de nous-mêmes.

Tout à l'heure, nous faisions allusion à la différence entre l'ἐπιστήμη et la δόξα . Mais peut-être, dira Husserl, la δόξα a-t-elle été injustement méprisée. Et il convient de voir que le point de départ de l'ἐπιστήμη est lui-même dans la δόξα , dans ce que les husserliens appellent le pré-prédicatif. Nous ne pouvons vraiment comprendre tout le destin de l'humanité que si nous replongeons la raison dans ce qui est son origine et qui peut apparaître comme non raison, mais qui a sa valeur, parce que c'est ce dans quoi nous sommes, c'est le monde, comme dit Husserl, dans lequel nous vivons, et c'est à partir de ce monde dans lequel nous vivons que nous formons ce monde scientifique, et par conséquent le fait que l'idéal scientifique objectif, positiviste au sens étroit du mot, s'écroule, ne fait pas que s'écroule son point de départ, et il s'agira de redonner un sens à toute cette évolution à partir du pré-prédicatif, et y compris le pré-prédicatif.

Le chapitre que nous allons étudier porte pour titre : "L'histoire de la philosophie moderne comme lutte au sujet du sens de l'homme". Du sens de l'homme : ainsi Husserl veut marquer qu'il y a un lien profond entre la philosophie et l'humanité; et le problème philosophique, il y avait déjà fait allusion, est avant tout un problème de signification, signification de la raison humaine.

Or, cette signification de l'homme n'est pas quelque chose qui est donné de prime abord, c'est quelque chose qui doit être en quelque sorte conquis, et c'est précisément ce que va nous dire brièvement ce chapitre.

"Si nous prêtons notre attention à l'effet de l'évolution philosophique des idées sur l'ensemble de l'humanité, et je dis même par là de l'ensemble de l'humanité qui n'est pas elle-même vouée à la recherche philosophique, voici ce que nous devons dire" :

Husserl nous indique donc ce qu'il va ici, avant de suivre dans plus de détails l'évolution des idées, voir l'effet de l'évolution des idées. Il nous indique bien que cette évolution des idées n'a pas seulement une influence sur les philosophes proprement dits, mais sur l'ensemble de l'humanité même non philosophique.

"La compréhension interne de la mobilité, une dans toutes ses contradictions, de l'ensemble de la philosophie moderne, depuis Descartes jusqu'à l'époque présente, nous permettra seule une compréhension du présent".

Ainsi, il y a ce que Husserl appelle une mobilité de la philosophie moderne. Ce n'est pas seulement un mouvement de la philosophie moderne; c'est le fait que la philosophie moderne est essentiellement passage d'une idée à une autre; et par là même qu'elle est passage d'une idée à une autre, et le est contradictoire, elle passera par des contradictions constantes, comme nous le verrons, du dogmatisme au scepticisme, du scepticisme au dogmatisme. Mais malgré ces contradictions constantes, c'est une évolution une, unie, nous dit-il. Et on pourrait dans une certaine mesure rapprocher cette phrase de Husserl de la pensée hégélienne, car Hegel nous montre aussi, non pas seulement dans la philosophie moderne, mais dans toute la philosophie ce passage un malgré toutes ces contradictions et même dans toutes ces contradictions, d'une philosophie à une autre.

Donc nous ne pourrons comprendre le présent que par cette histoire. "Les luttes véritables et seules significatives de notre temps sont des luttes entre l'humanité effondrée d'une part et l'humanité encore enracinée, mais luttant, dans certains cas, pour un nouvel enracinement".

Nous sommes devant une lutte, nous avons dit une lutte de conceptions philosophiques, on dirait une lutte de conceptions idéologiques. D'un côté, il y a ce qu'il appelle l'humanité effondrée, qui va s'exprimer, on le verra dans la phrase suivante, par le scepticisme, et d'autre part il y a ce que Husserl essaie de définir, une humanité qui est enracinée, mais lutte pour ce qu'il appelle un nouvel enracinement, et c'est précisément ce nouvel enracinement que va constituer l'effort même de la philosophie véritable.

"Les combats authentiques spirituels de l'humanité européenne en tant que telle se jouent comme combats des philosophies les unes avec les autres, c'est-à-dire comme combats entre les philosophies sceptiques, qui sont plutôt, à vrai dire des non philosophies, et qui n'ont conservé de la philosophie que le mot et non pas réellement la tâche, et les philosophies réelles et encore vivantes".

Cette phrase implique par conséquent que les philosophies sceptiques ne sont pas de véritables philosophies, et que d'autre part, il y a une philosophie réelle et encore vivante, un rationalisme profond, qu'il s'agit de développer, mais qui ne peut être développé que si profondément on le transforme .

Nous pouvons souligner les mots : l'humanité européenne. Et nous verrons pourquoi tout à l'heure Husserl pense que c'est seule l'humanité européenne qui importe pour le développement de l'esprit, l'humanité européenne telle qu'elle s'est formée à partir des Grecs jusqu'à Husserl lui-même.

"Leur vitalité consiste en ceci qu'elles luttent au sujet de leur sens authentique et véritable, et par là même au sujet du sens d'une humanité authentique". Par conséquent, la vie d'une philosophie consiste dans une lutte, et là encore nous pourrions, dans une certaine mesure, comparer Husserl et Hegel.

Il n'y a de vie que par cette lutte au sujet du sens véritable et authentique, et il s'agit de définir le sens véritable et authentique de l'humanité.

Il n'y a qu'une voie pour apporter à son accomplissement une métaphysique, pour l'amener dans la voie laborieuse de la réalisation, et cette voie consiste à conduire la raison latente à la compréhension, à l'auto-compréhension de ses possibilités, et par là à rendre visible la possibilité d'une métaphysique en tant qu'étant une véritable possibilité".

Ici ce n'est plus à Hegel que nous pourrions comparer Husserl mais plutôt à Kant, car ce que Kant veut c'est lui aussi montrer la possibilité de la métaphysique : seulement, il montre la possibilité de la métaphysique par rapport à quelque chose qu'il considère comme donné, qui est l'ensemble des sciences. Et ce que voudra Husserl, c'est chercher à fonder la possibilité de la métaphysique par rapport à l'homme et par rapport à ce qui est l'origine du développement des sciences.

Donc il y a au début de l'humanité une raison latente. Et il s'agit, de nouveau ici nous pouvons nous retourner vers Hegel, d'apporter cette raison latente à la compréhension de ses possibilités. Et cela de telle façon qu'elle devienne philosophie universelle.

C'est seulement de cette façon qu'on pourra décider "si la fin, le τελος comme dit Husserl, innée à l'humanité européenne avec la naissance même de la philosophie hellénique, cette fin qui est de vouloir et de pouvoir constituer une humanité à partir de la raison philosophique, et d'être cette humanité à partir de la raison philosophique, de telle façon que dans ce mouvement infini de la raison latente à la raison rationnellement révélée, et dans un effort infini d'auto-régulation par ce qui est sa propre vérité humaine et sa propre authenticité humaine (1), si l'effort pour

1) Humaine, c'est-à-dire liée profondément à l'humanité dans son essence.

constituer cela est une simple fantaisie historico-factice, dit Husserl, est un simple fait et un héritage contingent d'une humanité elle-même contingente au milieu d'autres humanités et d'autres historicités, ou si bien plutôt, à l'intérieur de l'humanité grecque, est apparu pour la première fois ce qui est enfermé comme entéléchie dans l'humanité en tant que telle, et cela d'une façon essentielle".

Cette question est celle qui va être décidée par la façon dont nous répondrons au problème que nous nous sommes posé.

Par conséquent, Husserl se pose le même problème que celui que nous voyions Heidegger se poser, à savoir s'il y a simplement, dans l'infinité des mondes, quelque chose de contingent, qui est l'humanité, et qui par hasard se pose ce but de constituer le monde par la raison, ou bien s'il y a là ce qu'il appelle une entéléchie, qui appartient à l'humanité en tant que telle.

La question est de savoir si l'évolution de l'humanité dans son ensemble est quelque chose de contingent, et finalement par là même une sorte d'illusion et encore plus finalement une sorte de folie, ou si c'est quelque chose qui est essentiel.

Husserl emploie le mot aristotélicien de ἐντελέχεια c'est-à-dire de forme amenée à l'acte complet. Il avait auparavant employé le mot de τέλος ; et c'est la même racine grecque que nous trouvons dans les deux mots.

Il s'agit donc de savoir si la raison est le développement de ce qui était conçu comme la fin de l'humanité dans la philosophie grecque, l'humanité possédant finalement, et de nouveau nous repensons à Hegel, possédant finalement en elle-même ce qui était conçu comme sa fin, réalisant finalement sa fin.

Et en effet, dit Husserl, "l'humanité d'une façon générale se présente de façon essentielle dans des humanités liées suivant les générations et suivant les sociétés, liées dans le temps suivant les générations et liées dans les sociétés suivant l'espace. Et si l'homme est un êtr de raison, animal rationale, il ne l'est qu'en tant que toute son humanité générale, c'est-à-dire l'ensemble de l'humanité, est une humanité de raison, dirigée d'une façon latente sur la raison ou dirigée explicitement sur l'entéléchie venue à elle-même, devenue révélée à elle-même et conduisant maintenant d'une façon consciente dans une nécessité d'essence, le devenir de l'humanité.

Par conséquent, il s'agit de savoir - c'est encore le même problème que nous trouvions chez Heidegger, soit que Husserl ait influencé profondément Heidegger, comme c'est le cas, soit que d'autre part Heidegger ait, dans les dernières années de Husserl, influencé celui-ci, - il s'agit de savoir si l'homme est réellement cet animal rationale, cet être vivant, raisonnable, tel que l'a défini la philosophie classique.

Ainsi, et de nouveau, il y a un parallélisme entre Husserl et Hegel. "La philosophie, la science, serait le mouvement historique de la révélation de l'universelle raison innée à l'humanité en tant que telle". Nous voyons donc que dans ce passage, ce sont à la fois Kant et Hegel qui sont rappelés, Kant par l'idée d'une sorte de fondation de la métaphysique, Hegel par l'idée que cette fondation sera la révélation de la raison immanente à l'humanité.

Il va s'agir de savoir si réellement nous pouvons affirmer qu'il en est bien

ainsi, c'est-à-dire que nous pouvons posséder de cette façon la signification de l'humanité, et c'est ce qui va être mis en doute dans la suite.

Il en serait ainsi au cas où le mouvement qui n'est pas achevé encore aujourd'hui se révélait comme l'entéléchie dans la venue de son pur accomplissement de la façon authentique et juste.

Si la raison s'était réellement révélée dans la forme pleinement consciente qui est propre à son essence, c'est-à-dire sous la forme d'une intelligence universelle qui se développe graduellement dans une vue apodictique d'une façon conséquente, et dans une philosophie qui s'impose à elle-même des règles suivant une méthode apodictique, donc si on arrivait à concevoir ce que Descartes avait conçu, une philosophie nous présentant le monde entier sous forme déductible à partir de certains principes, on donnerait raison à cet idéal qui se présentait au XVIII° siècle et dans une grande partie du XIXe devant l'humanité. C'est alors qu'il serait vraiment décidé si l'humanité européenne porte en elle une idée absolue, et n'est pas simplement un type anthropologique, empirique, comme la Chine ou l'Inde, et encore si cette pièce théâtrale de l'européanisation de toutes les humanités étrangères révèle en soi la puissance d'un sens absolu, qui appartient au sens même du monde, et qui n'appartient pas, comme cela peut être aussi, à un simple non sens historique.

Là encore, nous nous trouvons devant le même problème que celui devant lequel se trouvera Heidegger. Nous sommes en face de ce que l'un et l'autre conçoivent comme l'européanisation du monde. Et l'un et l'autre pensent au fond qu'il n'y a pas, à côté de la pensée occidentale, une autre pensée, qui serait par exemple la pensée chinoise, ou qui serait encore la pensée indienne. Pour l'un et l'autre, il n'y a, et à vrai dire cela peut se discuter, qu'une pensée, qui est la pensée européenne. Et certainement, si l'on prend l'histoire par le bout où nous nous trouvons, ils semblent avoir raison, en ce sens qu'il y a comme une européanisation du monde aujourd'hui. Il resterait à savoir s'il faut pour cela dénier toute valeur, profonde et essentielle, comme ils semblent le faire, à la Chine et à l'Inde, à la logique chinoise et à la philosophie chinoise, à la logique indienne et à la philosophie indienne.

Mais et Husserl et Heidegger semblent penser que l'humanité européenne porte en elle une idée absolue, et n'est pas un simple concept anthropologique, comme la Chine ou l'Inde. Par conséquent, Chine et Inde ne doivent pas être mises sur le même pied qu'elle. On ne doit pas dire : la Chine, l'Inde, l'Europe. Seule l'Europe porte le destin de l'esprit, et la Chine et l'Inde ne le portent pas.

Et là encore, nous pouvons comparer Husserl et Hegel, et avec un certain avantage du côté de Hegel, en ce sens que l'esprit doit passer, pour Hegel, par la Chine et par l'Inde, avant de s'incarner en Europe; et il y a une valeur de la Chine et de l'Inde, dans Hegel, qu'il ne semble pas y avoir pour elles chez Husserl.

Si nous réfléchissons à la façon dont nous venons de poser le problème, nous voyons que le rationalisme du XVIII° siècle ne peut plus nous satisfaire : avec sa façon de vouloir conquérir et reconquérir l'enracinement et la solidité exigés de l'humanité européenne. Sans doute il y a bien, comme je le disais, cette idée que l'Europe porte une idée absolue, mais le scepticisme même en face duquel nous nous trouvons, cette non philosophie dont nous allons parler dans un instant, fait que la

foi dans la raison, telle qu'elle était au XVIIIe siècle, ne peut plus être maintenue. Sa façon de vouloir conquérir l'enracinement de l'humanité européenne était une naïveté. Donc nous devons abandonner une certaine forme de rationalisme, qui ne posait pas les problèmes que nous nous posons, même si nous gardons l'idée que dans l'Europe se fait jour une raison absolue.

Le problème qui se pose alors, c'est de savoir si, abandonnant le rationalisme du XVIIIe siècle, nous devons abandonner tout rationalisme. Est-ce que, par le fait même que nous abandonnons le rationalisme naïf et à vrai dire, quand il est pensé d'une façon conséquente, contradictoire et absurde, fait que nous devons abandonner le sens authentique de tout rationalisme ?

Qu'en est-il de l'explication sérieuse de cette naïveté, de ce contresens? Or, même si la rationalisme du XVIII° siècle est une naïveté et un contresens, il s'agira de comprendre cette naïveté et ce contresens, et ce sera le but de cet ouvrage, au moins en partie.

Et qu'en est-il surtout de la rationalité de cet irrationalisme, que l'on loue tellement et que l'on nous conseille, car la raison humaine est faite de telle sorte que si on lui vante l'irrationalisme c'est encore en lui disant que l'irrationalisme est quelque chose de raisonnable? Par conséquent, nous pouvons parler d'une certaine rationalité de l'irrationalisme (mais par là même aussi de son irrationalité).

L'irrationalisme ne doit-il pas, s'il doit se faire entendre de nous, nous persuader en tant qu'il nous conseille de façon raisonnable, en tant qu'il fonde de façon raisonnable ? Mais par là même que nous poserons ainsi cette question, nous serons amenés à nous demander si son irrationalité elle-même n'est pas simplement finalement une rationalité étroite et mauvaise, et pire que la rationalité de l'ancien rationalisme.

Nous sommes donc devant l'opposition du rationalisme et de l'irrationalisme. Mais il s'agit de savoir si l'irrationalisme n'est pas simplement une forme inférieure du rationalisme. Et il s'agit de savoir, et peut-être sur ce point Husserl a-t-il raison; si en tout cas un irrationaliste n'est pas simplement un philosophe qui comprend de façon trop étroite la raison, et qui par là même se dit irrationnel alors qu'au fond, s'il comprenait mieux la raison, il serait rationnel. Donc ce serait l'avocat de ce que Husserl appelle une étroite et fausse et mauvaise rationalité, et ce serait la rationalité d'une raison paresseuse, qui recule devant l'éclaircissement des dernières choses qui nous sont données, ou plus exactement prédonnées, des choses ultimes qui nous sont prédonnées, et des voies et des buts qui nous sont, à partir d'elles, rationnellement prédésignés.

Ici un certain nombre d'explications seraient nécessaires pour tous ces termes: un éclaircissement des "choses ultimes qui nous sont prédonnées". En effet, nous avons dit que pour Husserl toutes les sciences s'expliquent par le point de départ de la science, par ce qu'il appelle le prédonné, par ce qu'on appelle le pré-prédicatif, et qui peut d'une certaine façon éclaircir, éclaircir de telle façon qu'on puisse voir à partir de lui l'origine de la science.

Or, l'irrationalisme ne tient pas compte de certains caractères prédonnés, qui peuvent prêter au développement scientifique, et en tout cas il ne tient pas compte des buts et des voies que nous prédésigne, suivant la locution de Husserl, la raison.

Husserl conclut ce chapitre en disant que tout ce qu'il a dit a été fait pour montrer la signification incomparable de la crise où nous sommes, et la nécessité d'un éclaircissement des motifs de la crise, cette crise qui s'est développée à partir de la Renaissance et qui s'est étendue, dans une intensification constante, jusqu'à notre époque.

Nous pouvons prendre maintenant le chapitre suivant, et c'est ce qui concluera l'introduction à l'ouvrage de Husserl. Ce chapitre nous dit le projet et le plan de toutes les recherches qui dominent le livre.

Husserl se retourne vers lui-même, vers nous-mêmes en tant que nous sommes philosophes du présent. Que signifient pour nous et que peuvent et doivent signifier les réflexions que nous venons de parcourir ? Est-ce seulement une discussion académique, et devons-nous après cela revenir à notre tâche usuelle, à nos problèmes philosophiques, à la construction de notre propre philosophie? La pensée de la relativité de toute philosophie ne doit-elle pas nous empêcher de travailler en paix à la construction de notre propre philosophie ? car nous avons bien conscience que toutes les philosophies passées, et les philosophies présentes également, n'ont qu'une durée passagère à l'intérieur, nous dit-il, de la flore des philosophies qui naissent sans cesse de nouveau, et qui toutes sont destinées à la mort.

Une philosophie est-elle possible après que ce scepticisme relativiste a élevé la voix de façon à se faire clairement entendre ? Mais précisément, nous nous devons malgré tout, nous dit Husserl, de travailler à notre philosophie et à une philosophie qui devra être aussi universelle que possible.

Nous devons sentir cette détresse où nous sommes en tant que nous sommes des philosophes authentiques, nourris des authentiques philosophes des grandes époques passées. Nous devons vivre pour la vérité et c'est seulement de cette façon que nous serons et devrons être dans notre vérité authentique. Nous sommes, suivant ses propres mots, dans une pénible contradiction existentielle.

Nous ne devons pas laisser nous quitter la croyance à la possibilité de la philosophie comme tâche, c'est-à-dire la possibilité d'une connaissance universelle. Nous sommes appelés à cette tâche : mais comment garder cette croyance qui n'a de s e n s que si elle a rapport à un but qui est unique pour tous, un et commun pour nous tous et qui est la philosophie.

Nous nous retrouvons donc devant le conflit entre l'idée d'une unique philosophie, et la diversité des philosophies. Nous ne sommes pas, nous dit-il, des penseurs purement privés, et notre pensée a une relation de l'humanité en général avec le Dasein. Nous sommes, dit Husserl, des fonctionnaires de l'humanité. Nous avons une sorte de responsabilité personnelle dans notre pensée par rapport à nous mais à notre être comme philosophes, mais par là même aussi, par rapport à l'évolution sociale et à la société en général, par rapport à l'être de l'humanité surtout qui, comme nous avons conçu l'humanité, a son τέλος , a sa fin dans le développement de la raison.

S'il est vrai que l'humanité ne peut venir à sa réalisation que grâce à la philosophie, c'est-à-dire par nous si nous sommes vraiment des philosophes, il faut que nous ne nous écartions pas de ce but qui est pour nous quelque chose d'existentiel. Y a-t-il dans le "si", si nous sommes vraiment des philosophes, une dérobade ? S'il n'y en a pas, que devons-nous faire, pour pouvoir croire, nous qui croyons ? Il reste

que nous ne sommes pas devant une philosophie, mais devant des philosophies, et que par conséquent nous pouvons hésiter sur la valeur de notre tâche. Notre philosophie actuelle, nous dit-il, ne nous permet en apparence d'espérer que des philosophies, mais non pas la philosophie. Or notre but, c'est de construire pour ainsi dire la philosophie.

Et notre situation actuelle, notre réflexion sur notre place dans l'histoire, nous a mis en présence non seulement de notre détresse actuelle, mais du fait que nous sommes les héritiers du passé, qu'il y a un rapport profond et un rapport qui ne peut pas être détruit entre nous et les concepts, les problèmes, les méthodes du passé.

Il faut donc que nous nous retournions vers le passé, et que nous réfléchissions à lui d'une façon critique, et c'est seulement après cela que nous pourrons nous comprendre nous-mêmes, et juger de la valeur de notre perception; que nous pourrons aller vers les auto-compréhensions radicales et les décisions qui la suivront. C'est la même démarche qu'à sa façon accomplira Heidegger. Il faudra que par un regard rétrospectif que nous interrogions au sujet de la philosophie telle qu'elle a été originairement voulue, et telle qu'elle est voulue chaque fois par les grands philosophes au sujet de ce qui a continué à être voulu par les philosophes et les philosophies en communication dans l'histoire. C'est seulement à cette condition que nous prendrons conscience de la valeur de notre essence en appréciant l'ultime caractère originaire dans la méthode et le but qui, une fois vu, contraint apodictiquement le vouloir.

Nous ne pourrons quétablir les voies dans lesquelles on peut s'engager, et dans lesquelles, dit Husserl, il s'est lui-même engagé pendant des dizaines d'années, en éprouvant leur viabilité et leur solidité.

Nous devrons être armés d'une attitude sceptique à l'extrême, mais qui ne sera pas cependant une attitude négative par avance. Nous cherchons à percer la croûte des faits historiques extériorisés de la philosophie de l'histoire, à percer jusqu'au centre et jusqu'à voir la téléologie cachée de cette histoire, et nous devrons le faire en la cherchant, en la montrant, en la sondant.

Et ici, ce n'est plus à Kant ni à Hegel que nous pouvons penser, bien que l'expression "la téléologie cachée" fasse penser à Hegel, c'est jusque dans la formule même plutôt à Nietzsche.

Et de même pour la phrase suivante :

"Peu à peu s'annoncent, sur des voies auxquelles d'ordinaire on prête peu d'attention, mais qui nous paraissent toujours plus insistantes, des possibilités elles-mêmes de plus en plus nécessaires pour de nouveaux regards qui nous dirigent vers de nouvelles dimensions. Il se lève devant nous des questions qui n'ont jamais été soulevées, il s'ouvre devant nous des champs de travaux qui n'ont jamais été foulés, des corrélations qui n'ont jamais été comprises radicalement et saisies radicalement.

Il faudra voir à partir de là l'ensemble de l'histoire de la philosophie, à travers toutes ses structures successives, et nous verrons se transformer le sens de

de cette histoire. Nous verrons alors se former, avec de nouvelles tâches et son sol d'apodictique universelle, la possibilité pratique d'une nouvelle philosophie, et nous la verrons se former par l'action même. Il y a pour Husserl une apodicticité qui décide de notre être existentiel en tant que philosophes.

Mais nous verrons en même temps la direction de toute cette action de la philosophie. Nous verrons qu'elle était dirigée vers ce que la phénoménologie veut nous révéler, et c'est bien ce qui est impliqué dans le titre de l'ouvrage "La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale". Elle était dirigée inconsciemment et implicitement vers ce que Husserl sera amené à nous dire.

En particulier, il se tourne vers une science qui est la psychologie. Et on sait que dans ses premiers efforts, dans ses seconds efforts en réalité, puisque d'abord il a été mathématicien, Husserl s'était tourné vers la psychologie comme science fondamentale, mais peu à peu il avait vu qu'on ne pouvait pas se fonder sur la psychologie, et de là était née la critique du psychologisme, dans les "Logische Untersuchungen". Nous verrons que la psychologie moderne était fondée sur une sorte de contradiction, car elle avait la prétention d'être la science philosophique fondamentale tandis qu'elle n'aboutissait qu'à des conséquences contradictoires dans le psychologisme. De là ce que Husserl appelle sa faillite tragique.

Et en effet, Husserl a voulu, dans les Recherches Logiques, montrer que l'effort pour réduire toute chose et toute philosophie à la psychologie était un effort qui devait échouer.

Il conclut cette introduction en disant qu'il ne veut pas en réalité enseigner, mais seulement indiquer la voie, montrer, décrire ce qu'il voit. Il n'a pas d'autre prétention que d'appeler les autres à voir la même chose que lui, et à vivre par là le destin d'une existence philosophique dans tout son caractère sérieux.

Nous avons dit que cette introduction, parfois un peu générale, est faite pour nous préparer à la deuxième partie de cet ouvrage, qui est intitulée : "Eclaircissement originaire de l'opposition moderne entre l'objectivisme physicaliste et le subjectivisme transcendantal".

Et en effet, nous verrons qu'il y a un contraste entre la recherche qui aboutira à tout ramener au physique, et d'autre part le développement du subjectivisme transcendantal, tel qu'à partir de Descartes il s'est produit, jusqu'à sa transformation chez Kant et encore plus chez Fichte et chez Hegel.

Mais pour en arriver là, il faut, et c'est ce à quoi sera consacré toute cette partie de l'ouvrage de Husserl, que nous voyions avec plus de détails la formation de la science mathématique moderne.

C'est pourquoi le premier chapitre de cette seconde partie est intitulé : "L'origine de la nouvelle idée de l'universalité de la science dans la transformation de la mathématique".

C'est en effet à partir de Galilée et de Descartes que nous pourrons comprendre ce qu'est la tentative moderne pour saisir le monde dans son ensemble. Nous avons déjà vu comment il y a eu un héritage qui a été de la science antique à la science moderne.

La science moderne a hérité de la science antique son ambition de comprendre l'ensemble du monde. Mais il y a eu cependant ce que Husserl appelle une transformation essentielle de l'idée et de la tâche de la philosophie universelle, transformation qui a eu lieu au début de l'époque moderne, et particulièrement chez Descartes.

Il y a ce que Husserl appelle une nouvelle idée qui gouverne alors tout le développement des mouvements philosophiques, et qui devient le motif intérieur de leur tension. Or cette transformation débute comme développement de certaines sciences spéciales,

Il y a eu, dans l'héritage qui nous est venu de l'antiquité, des sciences que Husserl appelle des sciences principales, par leur importance, des sciences saillantes qui sont la géométrie euclidienne, la mathématique grecque dans son ensemble, et la science grecque de la nature. Voilà ce qui est venu à l'époque moderne.

Si nous considérons aujourd'hui cet héritage, ces sciences de l'antiquité, nous les voyons comme des sortes de fragments, des débuts de notre propre science, qui est cette science même, mais développée. Mais dire cela ne serait pas faire attention à la transformation très importante, à la transformation très puissante qui s'est faite au XVI° et au XVII° siècle , transformation d'après laquelle on a désigné d'abord à la mathématique en tant que géométrie et en tant que théorie formelle abstraite des nombres et des grandeurs des tâches universelles, et cela dans un style nouveau dans son principe et tout à fait étranger à l'antiquité.

Sans doute, Husserl ajoute que dans l'antiquité la théorie platonicienne des idées avait bien distingué des nombres empiriques, des grandeurs empiriques, des figures empiriques, les points et les lignes, les surfaces et les corps idéaux et mathématiques. Les Platoniciens, et Platon le premier, avaient bien montré comment les propositions et les démonstrations mathématiques étaient des propositions idéales. Bien plus, avec la géométrie d'Euclide s'était développé le modèle impressionnant d'une théorie déductive aux larges et hautes ambitions fondée sur des concepts fondamentaux, sur des axiomes fondamentaux et avançant par des conséquences apodictiques et qui pourrait constituer un tout à partir de la rationalité, un tout visible dans sa vérité inconditionnée, à partir de vérités empiriquement inconditionnées montrées immédiatement et médiatement démontrées.

Mais pourtant il y avait une différence essentielle entre cette science antique et ce que sera la science moderne, car on ne nous montrait qu'une totalité fermée. Avec Galilée et avec Descartes, avec la science moderne, elle s'est ouverte et dégagée. C'est ce que dit Husserl dans le passage suivant :

Mais la géométrie euclidienne et l'ancienne mathématique ne connaît que des tâches finies, ne connaît qu'un a priori fini et fermé. Et cela on peut le dire aussi pour l'a priori auquel la syllogistique aristotélicienne est subordonnée comme toute autre logique. L'antiquité en est venue jusqu'à ce point, c'est-à-dire jusqu'à voir une totalité apodictique, mais elle n'a pas conçu la possibilité d'une tâche infinie, et c'est cela qui définit pour ainsi dire la tâche de la science moderne, à partir de Galilée et de Descartes. Et cette idée est liée pour nous à l'idée même de l'espace mathématique et à l'idée même de la géométrie en tant qu'elle a rapport à cet espace. A l'espace idéal appartient pour nous un a priori universel systématiquement uni, une théorie infinie et malgré cette infinité une et systématique et qui, à

partir des axiomes et des propositions premières pourra établir sous une forme précise toute forme pensable qui peut être désignée dans l'espace.

Donc, nous pouvons décider pour ainsi dire par avance que ce qui est formulable mathématiquement et existe idealiter dans l'espace géométrique, est de façon non-ambigue donné ici dans tout son détail. Et nous concevons l'idée d'un progrès indéfini, de ce progrès indéfini qui a été vu dès le XVII° siècle, et encore mieux vu au XVIII° siècle. Et nous avons la possibilité de voir par avance ce qui en soi déjà est en vérité. Notre pensée apodictique ne fait que découvrir, dans sa progression à l'infini conforme aux concepts, aux propositions, aux raisonnements ce qui est en soi d'ores et déjà vérité.

Voilà ce qui est nouveau, ce qui est inouï par rapport à l'antiquité. C'est la conception de cette idée d'une totalité de l'être rationnel infini avec une science systématique, rationnelle, qui la domine.

On conçoit alors un monde infini, un monde d'idéalités, et tel que ses objets soient saisis par une méthode rationnelle et systématique dans un progrès infini et chacun dans son être-en-soi, que nous pourrons toujours saisir comme une totalité possible dans un progrès indéfini. C'est ce qu'on voit particulièrement pour les mathématiques et pour l'espace idéal. Et c'est ce qui n'était pas vu par les anciens. C'est seulement avec l'époque moderne que l'on a conquis et que l'on a découvert cet horizon mathématique infini. Car ce que nous avons dit ne vaut pas seulement pour l'espace idéal mais aussi et c'est là un point encore plus éloigné de la conception des anciens pour la mathématique formelle. Nous voyons alors croître et se développer l'algèbre, la mathématique du continu, la géométrie analytique. Alors que pour Platon le monde des corps était quelque chose d'inconnu au fond, très difficilement réductible à des formes mathématiques, pour les modernes, le monde même est constitué par l'étendue; la matière est l'étendue, dit Descartes, alors que pour Platon et pour Aristote la matière était le soubassement inconnu des qualités et des quantités.

Donc, ce qui caractérise le monde moderne, l'humanité moderne, c'est cette audace et cette originalité avec lesquelles elle a conçu une science rationnelle qui englobe tout, avec lesquelles elle a conçu l'idée que la totalité infinie de l'étant est une totalité rationnelle en soi, qu'une science universelle a à dominer, sans qu'il y ait de résidu et qu'elle est corrélative au réel. Et c'est précisément cette idée qui sera mise en échec dans certains domaines du monde aujourd'hui, dans certains domaines de la physique. Et par conséquent, cet idéal qui s'était développé à partir de Descartes sera soumis à une certaine critique, une nécessaire critique.

Mais avant de voir la position dangereuse où est cette conception aujourd'hui nous pouvons voir que d'abord on en a eu un pressentiment non clair ou seulement à demi-clair mais décisif cependant pour l'évolution ultérieure, puisqu'elle s'est largement développée à partir de Descartes, que la mathématique s'est saisie, pour ainsi dire, de tout l'ensemble de la nature, qu'on a créé l'idée complètement neuve d'une science mathématique de la nature, et cela fut la création de Galilée, et par là même qu'il y a eu cette transformation de la science de la nature en science physico-mathématique et qu'elle arrive à une réussite, par là même l'idée de la philosophie s'est changée.

Nous pouvons opposer maintenant d'une façon plus nette la conception platonicienne et la conception galiléenne, bien qu'évidemment on pourrait faire certaines

réserves à ce que nous dit ici Husserl; car sur certains points le platonisme a été vraiment le précurseur de la science moderne, bien plus que l'aristotélisme.

Il n'en est pas moins vrai que, comme dit Husserl, pour le platonisme le réel n'avait qu'une participation plus ou moins complète à l'idéal. Cette participation plus ou moins complète expliquait que la géométrie pût s'appliquer au réel, et elle expliquait aussi qu'elle ne pût s'y appliquer complètement.

Mais il s'agissait toujours d'application. Il y avait un domaine mathématique; il était appliqué à un autre domaine, qui était le domaine imparfait du réel. Ce qu'il y a de nouveau dans la conception moderne, dans ce qu'on appelle la conception galiléenne de la nature, c'est cette mathématisation de la nature elle-même. La nature elle-même, sous l'influence de la mathématique, est idéalisée et pour se servir d'expressions modernes, devient elle-même multiplicité mathématique. Et le problème que nous avons à nous poser alors, c'est : quel est le sens de cette mathématisation de la nature?

Mais pour le faire, il faut que nous nous retournions vers les origines de cette mathématisation, c'est-à-dire que nous fassions attention à ce dont nous avons parlé déjà quand nous avons mentionné cet éclaircissement des choses ultimes prédonnées Il faut que nous nous tournions vers le monde pré-scientifique afin de voir la genèse même de la science.

Le monde nous est préscientifiquement donné de façon subjective relative dans l'expérience sensible quotidienne. Chacun de nous a ses apparences, a devant lui des apparences qui sont les siennes, et pour chacun elles valent comme l'étant qui est réel. Et naturellement il y a des discordances entre ce qui nous apparaît être et ce qui apparaît être à un autre.

Mais nous n'en concluons pas, bien que nous nous apercevions de ces discordances, qu'il y ait des mondes multiples. Nous croyons nécessairement au monde avec, nous dit Husserl, des choses qui sont les mêmes, mais qui nous apparaissent à chacun de nous de façon différente.

A partir de là, bien des problèmes se posent. Devons-nous nous contenter de cette idée vide de choses qui sont objectivement? N'y a-t-il pas, dans les apparences elles-mêmes quelque chose que nous devons attribuer à la véritable nature ? Et ne faut-il pas placer là tout ce que nous montre, dans l'évidence d'une généralité absolue, la mathématique en tant qu'elle est mise au jour par la science galiléenne.

Ce sont là autant de problèmes qui devront être abordés par rapport au prédonné, au pré-prédicatif que nous venons de mettre en lumière. Ce pré-prédicatif, plein finalement de contradictions, comme l'avait d'ailleurs noté Platon au VI° et au VII° livres de la République, nous éveille à quelque chose d'autre que lui, qui est la science elle-même. Mais quelle place devons-nous donner dans l'ensemble du monde, y compris le pré-prédicatif? C'est la question que va être amené à se poser Husserl.

Nous étudions la partie de ce livre de Husserl qui est consacrée à l'éclaircissement de l'opposition entre l'objectivisme, ce qu'il appelle l'objectivisme physicaliste, et le subjectivisme transcendantal. Et la partie devant laquelle nous sommes, c'est l'étude de l'origine et de la formation de ce qu'il appelle l'objectivisme physicaliste, c'est-à-dire de l'effort de la science moderne pour comprendre les qualités de la matière d'une façon purement mathématique. Il faut donc qu'il étudie successivement, afin de voir ce qui constitue ce qu'il appelle la mathématisation galiléenne de la nature, d'abord la façon dont est formée la géométrie pure, ensuite la façon dont on a appliqué cette géométrie à la nature, de façon à en faire un univers mathématique, en troisième lieu comment on a pu quantifier les qualités; et ensuite, il pourra passer à ce qu'il appelle la motivation de cette conception galiléenne de la nature. Et nous pouvons nous arrêter là dans le plan de Husserl pour le moment.

Nous sommes en présence de différentes doctrines philosophiques, du moins implicitement, car Husserl n'y fait pas allusion. D'une part, le rationalisme, tel qu'il était conçu par Platon, l'idée qu'il y a des essences mathématiques, essence du droit, essence du triangle etc. Et puis, d'autre part, l'empirisme, qui voit dans la nature l'origine des conceptions mathématiques. Il s'agira, pour Husserl, de trouver une voie différente, d'être empiriste, mais non pas à la façon de Locke, ou de Hume, de voir comment, dans la nature elle-même telle qu'elle est donnée, ou plus exactement, suivant son terme, prédonnée à l'homme, il y a le début des conceptions qui vont être celles de la science moderne, et comment il faudra un effort de l'esprit pour mettre au jour ces conceptions. Donc il ne faut pas se contenter du rationalisme platonicien des essences, qui n'explique pas d'ailleurs comment ces essences s'appliquent à la nature; et d'autre part, il faut dépasser l'empirisme ordinaire, en montrant comment il y a, dans la façon pré-scientifique dont l'homme considère la nature quelque chose qui pouvait être le fondement même de la science mathématique.

Mais la difficulté vient qu'au moment où s'est fondée cette science de la nature, au XVI° siècle et au XVII° siècle , et particulièrement avec Galilée, on ne s'est pas posé tous ces problèmes, on a vu simplement qu'il y a une application des mathématiques à la nature. C'est ce qu'il dit à la fin du paragraphe que nous avons déjà étudié.

Ce qui résidait dans cette chose qui allait de soi pour Galilée, doit être soigneusement examiné. C'est-à-dire l'idée d'une connaissance mathématique de la nature doit être motivée. Et Galilée lui-même, qui est un philosophe de la nature, et qui a ouvert la voie pour la physique moderne, n'était pas un physicien, dit-il, au sens plein que ce mot a aujourd'hui. Sa pensée ne se mouvait pas dans une symbolique éloignée de l'intuition, telle que celle dans laquelle se meut la pensée des physiciens d'aujourd'hui, il allait beaucoup plus simplement vers la nature, et notre effort doit être de nous replacer devant ce moment où un homme, Galilée, en réalité un ensemble d'hommes, parce que quand Husserl dit ici Galilée, c'est l'ensemble des physiciens du XVI° et du XVII° siècle qu'il a en vue, où un homme a vu l'application des mathématiques à la nature, ce qui est très éloigné de la conception de l'antiquité, car dans l'antiquité, mis à part le Timée, qui est d'ailleurs une sorte de conception fantastique et fantaisiste de la nature, il n'y avait pas cette idée d'une application des mathématiques à la nature, et c'est cette application qui nous pose un problème.

Or, ce qu'il faut d'abord examiner, c'est la constitution de ce que Galilée

appelle la géométrie pure, puisque c'est elle qui va être appliquée à la nature. Et nous avons dit la dernière fois que cette rénovation de toutes les sciences de la nature vient du développement d'un ensemble de sciences qui sont les sciences mathématiques. C'est par suite du développement des sciences mathématiques que la science physique a pu se constituer, et par conséquent, ce sur quoi il faut réfléchir d'abord, c'est sur la géométrie pure, sur la mathématique pure des structures spatio-temporelles, chose que Galilée a reçue, chose qui lui était pré-donnée par une ancienne tradition. Donc, il avait devant lui une science de ce qu'on pouvait appeler les pures idéalités, c'est la définition que Husserl donne de cette mathématique; et d'autre part, il voyait que cette science s'applique constamment d'une façon pratique au monde de l'expérience sensible.

Aujourd'hui, cela ne nous pose pas de problème. Nous sommes habitués à cet échange entre la théorie a priori d'une part, et l'expérience ou l'empirisme de l'autre. Mais il n'en était pas ainsi tout à fait pour Galilée, bien qu'il n'ait pas eu conscience de ce que ces différences entre l'empirisme et les idéalités pures impliquaient.

Il n'en a pas eu conscience. Mais il faut bien voir que le problème du physicien, ou de celui qui n'est pas encore physicien, puisque nous avons dit que Galilée n'est pas encore physicien, devant la constitution de la physique, c'est de voir qu'il y a deux choses différentes qui sont l'espace et les structures spatiales mathématiques et d'autre part l'espace et les structures spatiales de ce que Husserl appelle la réalité d'expérience.

Donc, si nous voulons comprendre la géométrie comme fondement de la classification de la physique exacte, nous devons ici apporter le plus de précisions possibles d'abord à la distinction entre les figures mathématiques pures et puis les figures mathématiques données dans l'expérience, et voir ensuite quels sont les rapports entre les deux.

Donc nous devons reconstruire ce qui, inconsciemment, se passait dans la pensée de Galilée, voir ce qui était impliqué dans sa conception mathématique, bien que ce lui fût fermé à lui-même.

Il faut donc nous tourner vers ce que Husserl appelle la Umwelt, le monde ambiant donné dans l'intuition que nous éprouvons, dit-il, dans une direction abstractive du regard. Et dans cette épreuve, dans cette expérience que nous faisons de ce monde ambiant, nous voyons des corps étendus et spatiaux. Mais il faut bien voir que, si nous prenons comme nous nous efforçons de le faire, l'expérience immédiate, ce ne sont pas des corps idéo-géométriques, ou géométriques idéaux, mais ce sont les corps que nous éprouvons en réalité, et avec le contenu qui est le contenu d'expériences réelles.

Par conséquent, ce qu'il faut voir d'abord - et Husserl, dans les appendices à ce volume, tâchera d'éclaircir encore cela, nous le prenons seulement momentanément de cette façon, en nous réservant d'ajouter quelques explications plus tard - ce devant quoi nous nous trouvons, ce ne sont pas des possibilités géométriques idéales, ce ne sont pas les corps purs, les droites pures, les figures pures, mais c'est le monde tel qu'il nous est donné, tel que nous pouvons aussi le transformer plus ou moins par notre imagination. Mais cette transformation par l'imagination nous fait atteindre des choses

qui sont plus ou moins droites, plus ou moins circulaires, et même, si on veut, de plus en plus droites, de plus en plus circulaires, mais sans que jamais elles atteignent la droite parfaite, ou le cercle parfait.

Par conséquent, voilà ce qui nous est donné dans l'expérience ordinaire. Mais nous avons à voir que ces choses du monde ambiant données dans l'intuition sont des propriétés qui se rapprochent de ce qu'il appelle le typique, sans jamais s'identifier complètement à lui. Nous sommes dans un domaine où il y a de l'approximatif. L'identité des choses avec elles-mêmes est elle-même quelque chose d'approximatif. Et cette observation vaut pour tous les changements de ces choses.

Donc il y a ce qu'il appelle une gradualité des qualités sensibles, par exemple du circulaire qui est donné sensiblement, qui pourra devenir de plus en plus circulaire, qui pourra s'approcher de la perfection, mais qui ne l'atteindra jamais. On retrouve ici, à l'envers, si l'on veut, certaines idées platoniciennes.

Pratiquement, cela peut nous satisfaire, pratiquement cela peut nous sembler parfait, parce que notre intérêt pratique est satisfait par cela. Mais ce qui paraîtra par exemple parfaitement circulaire à l'un ne sera pas parfaitement circulaire pour l'autre. Nous sommes encore dans le domaine du relatif, mais nous avons conscience de pouvoir aller de plus en plus vers une perfection. Le droit pourra devenir toujours plus droit. Mais cependant ily aura une limite à notre pouvoir. Malgré cette limite, nous avons le sentiment que notre technique pourra avancer toujours, et que l'idéal de la perfection pourra être de plus en plus proche de nous.

Nous avons donc ce qu'il appelle un horizon ouvert d'améliorations pensables, que nous pouvons effectuer toujours à la suite les unes des autres. Ce qui se présente à nous à peu près de cette façon : c'est l'idée d'une limite que nous pourrions atteindre, l'idée d'un pôle idéal vers lequel nous nous dirigeons. C'est ici la traduction des idées platoniciennes, conçues d'une façon qu'on pourrait , dans une certaine mesure, comparer à l'interprétation qu'en donnent les néo-kantiens.

Nous avons parlé de perfectionnement pensable. Or ce perfectionnement pensable pré-désigne, suivant son expression, des structures limites, sur lesquelles sont orientées, en tant qu'elles sont comme des pôles qui ne peuvent jamais être atteints, les séries de perfectionnements devant lesquels nous sommes dans l'expérience.

Nous sommes des géomètres, dit-il, en tant que nous sommes intéressés à ces pôles, à ces structures idéales, en tant que nous essayons de les détermines, en tant que nous essayons d'en construire de nouvelles.

Et par là, peu à peu, en élargissant ces considérations qui portent sur l'espace, et en les faisant porter aussi sur le temps, nous devenons des mathématiciens des pures structures, et nous atteignons l'idée d'une forme spatio-temporelle idéalisée

Nous étions partis de la πρᾶξις réelle, de la mesure de ce qui nous est donné dans l'expérience, et maintenant nous avons une πρᾶξις idéale, une πρᾶξις de pure pensée, qui peut s'en tenir au domaine des pures structures limites. Et les hommes pourront se communiquer les uns aux autres leurs acquisitions sur ce point; ils ont pu le faire au cours de la longue tradition de l'activité idéalisante et

constructrice. L'homme a ainsi peu à peu construit un monde infini, et pourtant fermé en lui-même, d'objectivité idéale, qui sera ce que Husserl appelle son champ de travail

Nous avons conscience qu'il y a là des idéalités qui sont connaissables et effectuables objectivement, sans qu'il y ait quelque chose qui réponde à elles forcément dans l'expérience sensible, et le langage nous aidera à prendre conscience de ces idéalités. Il y aura des sédimentations de signification qui nous aideront à constituer cette mathématique pure.

Donc peu à peu, Husserl essaie de nous faire comprendre, d'une façon assez abstraite, comment ce qu'il appelle un monde d'objectivité idéale se construit pour l'homme. Or ce monde d'objectivité idéale est en même temps un monde d'exactitude, et ce qui nous est refusé dans l'expérience, dans la πρᾶξις empirique, nous est révélé dans la contemplation de ce monde idéal. Car nous avons dit tout à l'heure que nous ne pouvions pas fixer d'une façon satisfaisante dans le monde empirique l'identité de tel objet avec lui-même, mais pour les figures idéales au contraire, et conformément à ce que dit Platon, nous pouvons définir une identité absolue de la figure que nous considérons avec elle-même, et nous pouvons la connaître comme substrat de propriétés définissables. Donc nous pouvons continuer le processus d'idéalisation que nous avons entrepris, et constituer ces pures idéalités qui apparaîtront avec une définition et avec une exactitude qui leur sont caractéristiques. Et au moyen de ces figures élémentaires, et des opérations que nous pourrons faire sur elles, nous pourrons construire des structures toujours nouvelles, qui seront définies d'une façon univoque pour tous les hommes.

Donc Husserl pense avoir ainsi montré que s'est ouverte peu à peu la possibilité de produire toutes les structures idéales pensables, suivant une méthode a priori systématique qui enferme toutes les possibilités. Mais ce sur quoi il insiste à la fin de ce paragraphe sur la géométrie pure, c'est qu'il faut toujours retourner vers sa source, ce que n'avaient fait ni les platoniciens, ni les cartésiens, ni les kantiens, parce que même les kantiens concevaient des formes indépendantes, au moins en droit, de l'expérience, et qui s'appliquaient ensuite à l'expérience.

Ce que dit Husserl, c'est que ce qu'il appelle la méthodique géométrique de cette détermination opérative nous renvoie à ce monde ambiant, à l'Umwelt, à ce monde ambiant intuitionnable et pré-scientifique, qui est d'abord tout à fait primitif, et qui se détermine cependant peu à peu à l'aide de la mesure, car c'est l'idée sur laquelle il va insister que malgré le caractère primitif et pré-donné de ce monde, il y a une application possible d'une certaine mesure non précise encore à ce monde même. Donc il y a dans le monde tel qu'il nous est donné quelque chose qui peut être à l'origine de notre art de la mesure. Et nous allons vers l'idée qu'il y aura une spatio-temporalité qui sera donnée pour ainsi dire avec les figures sensibles, mais c'est encore une spatio-temporalité non objective, puisqu'elle n'est pas encore précise. C'est une spatio-temporalité qui ne sera pas la même pour chacun d'entre nous. C'est le progrès de l'art de la mesure qui va faire que, de cette spatio-temporalité primitive, nous arriverons à une spatio-temporalité plus précisable scientifiquement.

Par conséquent, il y a un art de la mesure empirique, qui précèdera la mesure vraiment scientifique. Et cet art de la mesure empirique aura une fonction empirico-pratique, et c'est seulement peu à peu que cet art de la mesure de la terre, γεωμετρία

se changera, deviendra de pratique quelque chose de théorique, sera idéalisé, et passera alors dans le processus de pensée purement géométrique.

Ainsi, nous arrivons à l'idée que cet art de la mesure préparera la géométrie universelle, et son monde de figures ou de structures limites.

A partir de la constitution de ce monde d'idéalité qui a son point de départ dans la mesure empirique, nous pouvons comprendre ce que Husserl appelle la pensée fondamentale de la physique galiléenne, c'est-à-dire l'idée d'un univers mathématique. Donc c'est le développement de ces idéalités qui va permettre à Galilée de penser que ces idéalités s'appliquent à la nature.

Il observe d'abord qu'il y a une sorte d'aller et retour qui s'opère entre la technique, la πρᾶξις empirique, et la géométrie pure, de telle façon que la technique empirique ou la πρᾶξις technique, est à l'origine de la géométrie pure. C'est ce qu'il a montré en se conformant à certaines idées empiriques, et en même temps en les assouplissant et les élargissant. Et d'autre part, la géométrie deviendra peu à peu le moyen pour la technique de s'appliquer. Par conséquent, la technique est à l'origine de cette contemplation des idéalités, mais une technique perfectionnée sera la concéquence de cette contemplation des idéalités, et il naîtra ainsi une méthodique de la mesure qui ira vers une approximation de plus en plus satisfaisante. Donc nous avons ce qu'il appelle une vérité identique irrelative, c'est-à-dire au fond absolue, bien qu'elle ne soit atteinte, c'est là l'aspect encore empiriste de sa doctrine, que par une approximation qui dérive de ce qui est donné empiriquement, et qui augmente sans cesse, parce qu'il y a comme un pôle idéal qui fonctionne, et qui l'attire, et qui est la structure idéale géométrique.

Husserl insiste beaucoup sur cette expérience primitive à laquelle nous avons déjà fait allusion, où il y a des choses typiques, c'est-à-dire des choses générales données d'une façon immanente à l'expérience, et des choses typiques qui dépendent les unes des autres, antérieurement à tout acte de l'intelligence, qui dépendent empiriquement les unes des autres.

De tels rapports des évènements corporels les uns aux autres sont des moments de l'intuition éprouvables, journaliers; dans l'expérience elle-même, nous éprouvons qu'il y a des liens de causalité, c'est là-dessus qu'il va insister.

Il y a donc une appartenance des corps les uns aux autres, à la fois dans leur être et dans leur être de telle ou telle façon. Et cela est donné dans l'expérience, et c'est parce que nous avons le sentiment que l'expérience nous donne ainsi des liens naturels et antérieurs à notre activité intellectuelle entre les choses que nous cherchons le pourquoi.

Et ici, se rappelant sûrement Hume, il parle d'habitudes qui sont pour ainsi dire données dans l'expérience. Il y a des habitudes des corps et des évènements empiriques qui font que, dans des circonstances semblables, ils se comportent d'une façon semblable.

Si nous prenons le monde que nous intuitionnons naturellement dans sa totalité, et dans le courant des moments qui se succèdent constamment les uns aux autres, ce monde a son habitude, c'est-à-dire il a l'habitude de se continuer conformément à certaines coutumes. Et nous pouvons ainsi arriver à cette conclusion : notre monde

empirique a un certain style d'ensemble donné empiriquement. Nous pouvons aller plus loin, il y a une unité de ce monde, une unité et une totalité de ce monde, bien que ce monde apparaisse comme infini.

Or, c'est ce style causal universel du monde ambiant tel qu'il nous est donné dans l'intuition qui fait que des hypothèses, des inductions, des prévisions sont possibles, que nous pouvons extrapoler et vers le passé et vers l'avenir. Mais pour nous en rendre compte, il faut que nous prenions garde, entre autres choses, à nous en tenir au monde tel qu'il nous est donné, c'est-à-dire à ce monde qualitatif. Et Husserl souligne dans une note qu'il ne faut pas substituer aux qualités sensibles telles, qu'elles nous sont données ce que les philosophes ont appelé les données sensibles, qui seraient leur origine, et qui seraient expliquées par les sciences. Ce qu'il faut, pour bien comprendre le point de départ de la physique galiléenne et le point de départ de toute notre science, c'est voir le monde indépendamment d'abord de la science, afin de voir comment s'est constituée cette science même.

Nous avons dit qu'il y a donc des hypothèses, des inductions, des prévisions qui sont possibles. Mais il faut ajouter que tant que nous sommes dans cette vie connaissante pré-scientifique, tout cela est non précis et reste dans ce qu'il appelle la sphère du simplement typique. Nous voyons alors quel sera l'usage des mathématiques, car elles permettront d'idéaliser ce monde des corps qui a des relations que nous éprouvons, mais qui sont encore imprécises. La mathématique permettra de nous les préciser, par le rapport qu'elle établira avec ce que Husserl appelle, comme les platoniciens si l'on veut, des objectivités idéales.

Donc, à partir de l'espace et du temps donnés dans le monde vital, nous allons construire un monde objectif, un monde d'objectivités conformes aux objectivités idéales. Et c'est en quoi a consisté l'effort de ces savants du seizième et du dix-septième siècle , rapporter le monde donné à ces idéalités.

Dans ce monde donné et prédonné, toutes les choses étaient déjà des choses étendues, très extensées. Mais il va falloir préciser cette extensio qui leur était propre, et surtout il va falloir quantifier les qualités. C'est à quoi est consacré le paragraphe suivant, le problème de la mathématisation, disons des volumes qualitatifs. Car ces qualités dont nous avons affirmé la réalité ne sont pas mathématisables directement.

Les qualités sensibles, nous voyons bien que, de même que le droit ou le circulaire dont nous parlions tout à l'heure, elles ont des degrés, ce que Husserl appelle des gradualités possibles. Le chaud, le froid, l'obscur, le clair, sont susceptibles de degrés. Mais, et on pourrait comparer cela dans une certaine mesure, à certaines observations de Bergson, dans "Les Données Immédiates de la Conscience", il n'y a pas de mesure exacte possible de cela. Il n'y aura de mesure que si nous pouvons rapporter cela à des idéalités, et c'est donc le problème qui va se poser pour la constitution de la physique classique.

Le savant devra se rendre compte que les corps du monde intuitionné empiriquement ont des extensions, et que toutes ces extensions sont les figures d'une extension totale et infinie du monde.

Nous arrivons donc, et c'est là l'essentiel de cette physique galiléenne, nous pouvons ajouter cartésienne, à l'idée d'un monde comme configuration universelle

de tous les corps, comme forme totale comprenant toutes les formes. Et ce monde, nous pensons que nous pouvons le dominer, pour ainsi dire, par une construction rationnelle.

Mais pour faire cela, il faudra trouver un moyen d'accoupler, pour ainsi dire, les qualités sensibles à des quantités, de façon à les mathématiser indirectement, puisque nous ne pouvons pas les mathématiser directement. Il faudra trouver une règle suivant laquelle les qualités seront liées à des quantités. Cela n'est possible que parce que nous avons l'idée d'une forme spatio-temporelle qui enfermera tous les corps par rapport à leur structure, et qui enfermera ce qui a priori appartient à ces corps. Donc, nous pourrons établir une liaison entre qualité et quantité, et transformer la causalité empirique en une causalité rationnelle.

Nous préciserons ainsi notre idée d'un monde qui sera la multiplicité infinie des causalités particulières, et que, par anticipation, nous concevrons comme enfermant tous les évènements possibles.

Nous arrivons ainsi à nous rendre compte de la motivation qui a expliqué la constitution de la science galiléenne. Mais pour que nous nous en rendions pleinement compte, il faut voir qu'il y avait là quelque chose qui nous paraît à nous très simple, mais qui était difficile et étrange pour Galilée et ses contemporains, car il s'agissait d'appliquer les mathématiques à quelque chose qui était fondamentalement différent en apparence et même en réalité des mathématiques. Concevoir toute la nature comme un univers concret de causalité, qui n'est plus qu'une sorte de mathématique appliquée, voilà à quoi s'est efforcée la science galiléenne.

Nous devons un peu préciser le contenu du paragraphe suivant, la motivation de la conception de la nature de Galilée :

Il y a dans l'expérience elle-même, nous dit Husserl, des indications qui vont dans le sens d'une mesure possible, dans le sens d'une quantification. Mais ces indications sont, comme il le dit, très pauvres au premier abord, et sont sans lien en apparence les unes avec les autres. Mais il faut bien voir que dans l'expérience d'ensemble pré-scientifique, il y a quelque chose qui explique notre désir d'appliquer à notre expérience les mathématiques. Et cela, nous pouvons nous en rendre compte en nous tournant vers les Pythagoriciens, qui en effet avaient, comme empiriquement d'abord, saisi des rapports mathématiques causaux, des rapports mathématiques de causalité entre les choses.

Donc il y a dans l'expérience elle-même, telle qu'elle nous est donnée préscientifiquement, telle qu'elle nous est prédonnée, il y a dans les processus intuitionnables concrètement du monde ambiant auquel nous sommes familiers des indications du rapport de ce qu'il appelle les évènements des volumes qualitatifs à la forme mathématique.

Mais tout cela, jusqu'au seizième et au dix-septième siècle , restait vague, et cela n'a pu éveiller l'intérêt des hommes, et en particulier des savants, que quand on est arrivé à une certaine précision dans l'induction. Nous avons déjà montré comment la mesure s'est de plus en plus précisée, et en même temps l'esprit humain a acquis l'idée qu'il y avait une infinité spatio-temporelle, qu'il y avait une divisibilité à l'infini des parties de l'espace. Tout cela est entré comme motif dans cette conception galiléenne de la nature dont nous cherchons précisément les raisons. Donc,

en même temps qu'il y a eu idéalisation des apparences sensibles, il y a eu conscience de l'infinité du milieu où elles sont, et conscience de la divisibilité à l'infini.

Ainsi, ce qui était d'abord l'ensemble du monde concret des corps devient plein d'infinités, non pas seulement de structures, mais aussi de ce que nous avons appelé les plénitudes qualitatives.

Tout cela a permis aux physiciens, si nous les appelons déjà physiciens, du temps de Galilée, de concevoir une hypothèse générale, celle d'une inductivité universelle, et celle que cette inductivité universelle domine dans le monde que nous intuitionnons.

Pour Galilée et ses contemporains, cela n'était pas conçu comme une hypothèse, c'était conçu comme une chose allant de soi, et la physique était quelque chose qui leur apparaissait aussi certain que la mathématique elle-même. Ils n'avaient donc pas conscience de tout ce processus sur lequel Husserl attire notre attention, par lequel peu à peu l'expérience sensible s'était approchée du pôle des idéalités mathématiques. Ce qui leur importait avant tout, c'était de perfectionner la méthode qui leur permettait de construire le monde sensible de façon conforme à l'idée mathématique, et d'arriver à l'idée de ce que Husserl appelle une causalité universelle exacte, ou encore une causalité universelle idéalisée.

La découverte de ces savants a été, nous dit-il, un mélange d'instinct et de méthode. Et il ajoute qu'on peut se demander si un tel mélange est vraiment science et est vraiment philosophie, et s'il peut nous apporter une connaissance véritable du monde.

Galilée, en tant que découvreur de cette méthode et de cette science, s'est attaché avant tout à réaliser son idée, qui était de construire des méthodes de mesure qui fussent adaptées aux données les plus proches de l'expérience générale du monde. Et l'expérience réelle lui montra que cela réussissait. Il trouva des rapports causaux réels, qui pouvaient s'exprimer mathématiquement en formules.

Il faut se rendre compte que nous n'avons malgré tout que des grandeurs empiriques comme point de départ de nos calculs et de notre mesure. Mais l'application de ces calculs et de ces mesures nous permet d'arriver à une précision, à un perfectionnement de plus en plus grand. Donc nous sommes en présence, non pas d'une science, nous dit Husserl, mais plutôt d'un art, d'un art qui n'est pas une méthode accomplie, mais qui est une méthode par laquelle s'améliorent sans cesse nos accomplissements et cette méthode elle-même, par la découverte de moyens techniques toujours améliorés.

Nous avons le sentiment qu'il y a une approximation infinie vers la précision, in infinitum, qui nous permettra de penser que chaque mesure doit être et peut être donnée d'une façon de plus en plus précise, conformément à ce pôle idéal sur lequel se forme notre mesure.

Nous arrivons alors à une signification générale de notre méthode, bien que nous dit Husserl, comme l'aurait dit Kant d'ailleurs, elle n'ait jamais affaire qu'avec de l'individuel et du fait.

A partir de là, tout exemple, comme un exemple de chute des corps, sera pris

vraiment comme exemple de quelque chose de général, de typique. Cette idée de typique, qui était d'abord une idée pour ainsi dire éprouvée et sentie, prend une tout autre valeur, à partir de ce moment.

Mais, ajoute Husserl, il faut bien voir que malgré tous ses succès, l'hypothèse reste toujours hypothèse, et elle est constituée elle-même par l'addition des garanties que l'expérience lui donne. Par conséquent, l'essence de la science de la nature, telle qu'elle s'est constituée au seizième et au dix-septième siècle, c'est d'être un mode de considération a priori, qui se garantit lui-même par sa marque infinie.

Donc, et ici on pourrait rapprocher la pensée de Husserl de celle de Brunschvicg, il y a inductivité qui nous permet de passer à l'idée totale d'une physique vraie en droit, in infinitum, pour le monde dans son ensemble.

Il faudra à la fois conserver dans l'esprit l'idée d'une approximation constante et l'idée qu'il y a un pôle idéal de cette approximation.

Tout cela ne pourra se faire que parce que nous possédons l'instrument mathématique, c'est-à-dire ce que Husserl appelle aussi les idéalités mathématiques. Peu à peu, nous pourrons laisser de côté les éléments empiriques parce que nous leur substituerons les formules.

Cette sphère du monde ambiant empirique et pratique dont nous étions partis pourra finalement, grâce à la science galiléenne, être laissée de côté par quelque chose qui était son propre produit d'abord.

Donc, si on arrive à ces formules mathématiques, à partir de là on obtient des prévisions qui portent sur le monde empirique, et nous serons en possession d'une entente scientifique de ce qui se produira, et cette entente constituera une πρᾶξις nouvelle distincte de la πρᾶξις de notre vie ordinaire. Autrement dit, nous sommes arrivés, dit Husserl, à mathématiser, suivant des formes et des formules, ce qui était donné dans notre expérience.

Nous concevrons alors l'être de la nature comme se réduisant à ces formules, et c'est ici que nous verrons la racine de la crise contemporaine, parce que le mathématicien, à l'école de Galilée, oubliera ce qui était implicite dans la construction galiléenne, c'est-à-dire tout cet ensemble d'idéalités prédonnées duquel on était parti.

Il faut tenir compte aussi, dans cette avancée de la science, de l'introduction de l'algèbre, qui élargit le champ des possibilités de la pensée arithmétique et mathématique. A partir de là, nous pouvons concevoir une arithmétisation de la géométrie. Jusqu'ici nous nous étions contentés de considérer la géométrie. Maintenant, nous allons vers quelque chose de plus vaste, puisque la géométrie devient elle-même partie, pour ainsi dire, et conséquence d'une science plus vaste.

Mais nous pouvons, par là même aussi, prendre conscience du danger qu'il y a dans tout le processus dont nous avons suivi la marche, et dont nous avons vu le triomphe; et ce danger, c'est ce que Husserl appelle l'évacuation du sens de ces formules elles-mêmes. Car ce qui était fait pour l'étude du monde sensible, maintenant prend une valeur en soi, comme le dit Husserl, et les idéalités réelles spatio-

temporelles se transforment en pures structures numériques, et en constructions algébriques. Même la signification mathématique est alors laissée de côté, en faveur du calcul algébrique. On oublie que les nombres signifient essentiellement des grandeurs Tout devient purement domaine de symboles. Et ainsi, ce qui était méthode apparaît comme science, pour ainsi dire en soi, et cela de plus en plus, au fur et à mesure qu'on passe de la géométrie à l'arithmétique et à l'analyse.

Nous allons vers une sorte de formalisation universelle de ce qui était d'abord le produit de l'observation. Nous allons vers une théorie des ensembles et vers la logistique dont Leibniz a eu l'un des premiers l'idée, l'idée d'une mathésis universalis. Et nous perdons de vue ce monde du réel dont nous étions partis pour construire ces sciences de plus en plus générales. C'est ce qui explique en une grande mesure la crise devant laquelle Husserl réfléchit dans cet ouvrage.

Nous avions vu comment la science moderne a été vers des généralisations et vers une formalisation de plus en plus grande, grâce à ce que Husserl appelle son procédé d'arithmétisation, grâce à l'algèbre et à la théorie des ensembles. On laisse de côte les formes géométriques pour aller vers quelque chose de plus en plus abstrait. Nous avons à voir maintenant ce qu'il appelle cette évacuation de sens de la science de la nature, par le fait de ce caractère technique qu'elle a pris de plus en plus.

Ce dont il veut nous faire prendre conscience, c'est que ce devant quoi nous sommes en présence avec la science contemporaine, ce n'est pas au fond un savoir, c'est plutôt une technique, et finalement ce qu'il appelle un art. Mais avant de voir le détail de cette interprétation qu'il donne de la science, nous pouvons peut-être jeter un coup d'oeil sur les interprétations diverses que l'on en a données, depuis l'antiquité jusqu'à l'époque contemporaine.

Nous sommes naturellement amenés d'abord à dire un mot de la conception de la science chez Platon, qui est tout à fait l'inverse de ce qu'elle sera pour Husserl. Pour Platon, dans la République, il y a deux conceptions de la science. Il y a une science purement technique qui est l'art de mesurer les grandeurs données dans le monde tel qu'il nous est présent. Et puis d'autre part, il y a une science des grandeurs pures, indépendamment de tout monde donné, et c'est là la véritable science. Par conséquent, il y a chez Platon une exaltation de cette science indépendante de toute expérience, et nous allons voir peu à peu comment cette interprétation platonicienne, qui est l'interprétation la plus opposée à celle que va nous présenter Husserl- car Husserl s'efforcera de nous faire voir que cette apparence de science absolue dans laquelle se place Platon n'est que la transformation au fond d'une méthode pour opérer sur la réalité,- a quelque chose d'absurde. On prend la méthode, on prend quelque chose qui finalement est art, et art pratique, pour une science absolue.

Mais laissons l'antiquité de côté. A mesure que se développe la science moderne se pose de plus en plus le problème de l'accord entre cette science et l'expérience. Il est résolu d'une certaine façon par Leibniz, grâce à l'idée d'une sorte de parallélisme, de correspondance, d'harmonie entre les deux mondes, le monde des mathématiques pures et le monde de l'expérience. Déjà dans Leibniz d'ailleurs, certains éléments vont vers ce qui sera la solution kantienne, c'est-à-dire l'idée que si le monde des mathématiques pures s'applique au monde de l'expérience, c'est que le monde de l'expérience est lui-même formé suivant des lois qui viennent de l'esprit, et qui peu à peu permettront l'application des mathématiques pures. Pour Leibniz, les deux mondes se correspondaient parce que tous deux naissaient de l'esprit infini de Dieu. Pour Kant, ils se correspondent parce que le monde physique est formé par l'esprit fini de l'homme, mais suivant des formes qui sont les mêmes dans le monde du sens commun et dans le monde scientifique, et simplement dont le monde scientifique découvre la véritable nature.

Nous pourrions opposer à la théorie rationaliste telle qu'elle se présente chez Leibniz sous un certain aspect, et chez Kant sous un autre aspect, la théorie empiriste, de laquelle se rapprochera beaucoup plus au fond, jusqu'à un certain point en tout cas, la théorie de Husserl, la théorie empiriste qui cherche dans le monde tel qu'il nous est donné l'origine des idées mathématiques. Cette théorie est esquissée chez Locke, et elle est approfondie, et en même temps rendue plus discutable, chez Berkeley et chez Hume, car ces deux philosophes sont amenés, en partant du fait

que le monde vrai est finalement le monde empirique, à mettre en discussion les idées mathématiques elles-mêmes, et à entrer dans une polémique; c'est particulièrement net chez Berkeley, contre les idées des mathématiciens ses contemporains.

Donc nous voyons l'opposition du rationalisme, qui n'explique la valeur de la science que par la présence de Dieu, ou par l'imposition des formes par l'esprit humain, et l'empirisme qui explique la science par la dérivation à partir de l'expérience, et aucune de ces deux explications n'apparaît complètement satisfaisante.

Au dix-neuvième siècle, nous trouvons en même temps que le kantisme le positivisme d'Auguste Comte. Auguste Comte a eu le sentiment que nous ne pouvons expliquer la science que, comme le disaient les empiristes, à partir des mesures, mesures du sens commun. Et je crois que nous pouvons rapprocher dans une assez grande mesure, la pensée de Husserl sur ce point et la pensée de Comte, mais nous verrons que les idées sont beaucoup plus approfondies chez Husserl que chez Comte. Nous pourrions trouver chez des philosophes comme Poincaré, ou le physicien autrichien Mach, les conséquences de réflexions à la fois kantiennes et positivistes, qui insistent sur la liberté de l'esprit dans la constitution de la science, et qui d'autre part admettent que la science a son point de départ dans le monde tel qu'il nous est donné.

Avec Bergson, nous voyons une conception de la science que nous pourrons, dans une certaine mesure, rapprocher plus encore de celle de Husserl, parce que, pour Bergson, la mathématique est une façon de manipuler les solides; et il y a des comparaisons intéressantes à faire entre la conception de la technique scientifique, au sens propre du mot technique, chez Husserl, et la technique scientifique chez Bergson. Et nous verrons les conséquences des conceptions de Husserl que nous allons étudier aujourd'hui dans la théorie d'ailleurs assez obscure que Heidegger expose sur la technique dans ses derniers livres.

D'autre part, il faut mentionner un philosophe que l'on peut rattacher dans une certaine mesure à Bergson, Whitehead; car on pourrait le comparer sur beaucoup de points à Husserl, par l'importance qu'il donne au point de départ de la science . Il s'agit pour lui de chercher comment, par une sorte d'abstraction qu'il essaie de définir d'une façon originale, à partir du monde du sens commun se constitue le monde de la science.

Nous arrivons maintenant à ce chapitre de Husserl intitulé : "L'évacuation de signification présente dans la science de la nature mathématique par le fait de la technicisation". "Cet extrême élargissement de l'arithmétique algébrique, déjà par elle-même formelle, mais limitée a avec son caractère a priori, son application dans la mathématique "concrète-chosale" dans la mathématique de la pure intuition et par là dans la nature mathématisée.

Nous sommes en face de ce fait, nous l'avons dit, que la science moderne est, bien plutôt que science proprement dite, art et technique. Elle devient un simple art qui est tel que par lui, par une technique de calcul qui se fait suivant des règles déterminées, on opère sur ce qui est devant nous. Mais tout cela n'a de véritable sens, et ici Husserl emploie le mot de signification vérité, tout cela n'a de signification vérité réelle que si on se reporte au thème primitif, que si on se reporte à la pensée originaire, à la mathématique qu'il appelle évidente-chosale,

c'est-à-dire aux choses telles qu'elles nous sont données dans l'expérience primitive. La science est parvenue à faire quelque chose que l'on peut se représenter comme assez analogue à un jeu d'échecs ou à un jeu de cartes. "On opère d'après des règles du jeu, d'une façon assez analogue à celle de ces jeux", mais c'est un jeu d'échecs et un jeu de cartes qui ont été construits à partir des données de l'expérience, à partir de ce qu'on peut appeler la pensée originaire. Par conséquent, l'oeuvre du philosophe, ce sera de retrouver cette pensée originaire, qui donne leur sens à ces processus techniques et qui donne la vérité à leurs résultats. Et le tort de la science, c'est d'avoir éliminé la considération de ce processus, ou du moins le tort du philosophe de la science a été en général de ne pas avoir prêté attention à ce devenir de la science, à partir du monde donné dans le sens commun.

Mais alors il faut bien se rendre compte que ce monde du sens commun comporte certains éléments qui vont permettre à la science de se développer. Il y a une sorte de mathématique innée au sens commun, ce qu'il appelle une mathématique chosale, Sachlich, qui sera l'origine de la logification formelle qui aura lieu plus tard. Cette logification est quelque chose de légitime, et même quelque chose de nécessaire, mais à condition qu'elle ne se perde que temporairement dans le domaine technique et qu'elle devienne méthode pleinement comprise et consciemment exercée, qu'on se rende compte qu'elle n'est pas quelque chose de primaire et qu'on se reporte toujours à son origine. Or, on a perdu le sens de ce rapport de la science à son origine. Il y a eu un déplacement de sens qu'il aurait fallu éviter et par là on a oublié ce qui donne son sens originaire à toute cette méthode, et on a laissé de côté ce qui lui donne sa valeur pour ce que Husserl appelle la connaissance du monde tel qu'il nous est donné Welterkenntnis, connaissance qui doit sans cesse être ré-activée et libérée de tout préjugé traditionnel accepté sans question.

L'oeuvre de Husserl, ce sera donc dans ce chapitre, de nous faire retourner notre attention pour ainsi dire vers ce qu'il appelle la nature du monde ambiant prédonné et intuitionné. Plus que les physiciens expérimentateurs les physiciens mathématiciens ont perdu de vue le point de départ naturel des sciences de la nature. Ils négligent le long travail d'élaboration et le jeu d'actions et de réactions entre physique expérimentale et physique théorique. Il faut comprendre que ce monde de formes et de formules, qui apparaît aux platiniciens par exemple, et qui apparaît aux savants comme quelque chose qui domine le monde de la nature, est en réalité quelque chose qui doit être subordonné dans son origine et dans son essence même à ce monde de la nature. Toutes les découvertes de la physique ancienne aussi bien que de la physique moderne sont des découvertes dans ce monde de formules qui doit être subordonné à la nature. Donc nous nous mouvons dans un monde d'idéalités et d'idéalités dont le sens a été vidé et nous sommes en présence de cette extériorisation et de cette technicisation. L'idéalisation a le caractère d'une voie et non d'un but. Il va donc falloir insister, et ce sera l'oeuvre du chapitre suivant, sur ce que Husserl appelle le monde vital, Lebenswelt, comme fondement oublié de la signification de la science de la nature.

Il est important, nous dit-il, de noter que déjà chez Galilée - et il prend Galilée comme synonyme pour ainsi dire de tous les savants du seizième et du dix-septième siècle ,- on substitue implicitement le monde mathématique au monde seul réel, à l'unique monde réel, qui est le monde réellement donné dans la perception, qui est

le monde chaque fois éprouvé et éprouvable, et qui n'est pas autre que notre monde vital de tous les jours.

Or cette substitution d'un monde à l'autre, les physiciens des siècles suivants l'ont hérité telle quelle de Galilée. Lui-même d'ailleurs, par rapport à la géométrie, n'était que l'héritier d'une longue tradition. La géométrie telle qu'il la recevait en héritage, et la pensée d'une façon générale des constructions mathématiques , n'était plus chez lui la géométrie originaire. Son sens s'était évacué déjà chez les anciens; la géométrie antique était déjà art, et s'était éloignée des sources primitives vraiment immédiates de l'intuition et de la pensée originairement intuitive. Elle n'avait tout son sens que par son origine. Elle opérait avec des idéalités, mais ces idéalités n'avaient de sens que si on retournait aux origines.

Donc ce qu'il faut bien voir, c'est qu'il y a quelque chose d'antérieur à ce que Husserl appelle la géométrie des idéalités, et ce quelque chose d'antérieur, c'est un art pratique de mesurer les champs, qui ignore tout des idéalités. Géométrie, cela veut dire mesure de la terre. Il faut en revenir à cette idée de mesure de la terre pour comprendre l'origine réelle de la géométrie. Cette origine n'est pas, comme le pensent les platoniciens, dans les formes idéales, elle est dans les mesures approximatives et grossières d'abord des surfaces terrestres, des champs qui sont donnés aux paysans.

Donc il y a un accomplissement pré-géométrique qui est le fondement de sens de la géométrie, qui est le fondement pour la grande découverte de l'idéalisation. Il n'y a de monde idéal de la géométrie que parce qu'on a appliqué cette méthode, et il n'y a d'existence mathématique que parce que l'homme a transformé en une sorte d'existence ce qui a seulement l'utilité d'un instrument méthodique.

Mais les savants de la Renaissance, comme Galilée, ne faisaient pas attention à ce rapport entre la mathématique et ses origines dans le monde donné. Cela a été, dit Husserl, une dangereuse illusion. Galilée ne s'est pas interrogé au sujet de l'effectuation qui donne un sens originaire à ses idées; il n'est pas revenu à ce que Husserl appelle le sol fondamental, Urboden, de toute vie théorique aussi bien que de toute vie pratique, et qui est le monde immédiatement intuitionné, et ici spécialement le monde des corps empiriquement donnés. Et il n'a pas vu que nous avons beau transformer les présentations qui nous sont données par la perception, nous n'arrivons pas aux figures complètement idéales, car nous n'arrivons pas à quelque chose qui soit complètement exact. Et sur ce point, les rationalistes ont raison contre les empiristes. Nous ne pouvons pas arriver, à partir de cette expérience, à des figures complètement exactes. Mais c'est précisément pour cela qu'il a fallu une idéalisation et cette idéalisation a ses motifs profonds dans cette expérience.

Tout cela, dira-t-on, est trivialité. Mais trivialité importante, reprend Husserl, et qui a semblé malheureusement faire évanouir la science exacte.

Parce qu'on avait omis, comme il le dit, de retourner vers l'origine de la méthode mathématique, on n'a pas eu conscience de la nature même de cette méthode, et elle n'a pas été appliquée d'une façon véritablement vivante. Alors on a cru que la géométrie était fondée dans des axiomes a priori, qu'il y a là des choses évidentes, indépendamment de toute expérience. Mais, dit Husserl, ces choses soi-disant évidentes étaient une apparence, et nous nous en apercevons aujourd'hui. Le sens de

l'application de la géométrie a ses sources de signification très compliquées, et elles ont été cachées pour Galilée. Ainsi, avec Galilée, commence, nous dit-il, le déplacement qui fait qu'à la nature pré-scientifique intuitionnée est substituée, sans qu'on en ait conscience, une nature idéalisée, qui est la nature quantifiée, devant laquelle se trouveront et Galilée et Descartes.

Et par conséquent, en suivant un peu la pensée de Husserl, d'ailleurs il donne des indications dans ce sens dans les paragraphes suivants, nous voyons qu'en même temps ces savants nous ont révélé quelque chose d'essentiel, cette révélation, et nous retrouverions une pensée analogue à celle de Heidegger, mais en même temps elle nous a caché quelque chose d'essentiel. Toute révélation pour l'homme est en même temps acte de cacher quelque chose. On nous a révélé la valeur des mathématiques, mais ce qui nous a été caché, c'est le rapport profond des mathématiques avec un art de mesurer comme dans l'expérience pré-scientifique.

Galilée et les savants qui ont réfléchi comme lui et avec lui se sont arrêtés à la nature idéalisée, sans poursuivre radicalement leur réflexion jusqu'aux sources de cette nature, dans la vie pré-scientifique, dans le monde ambiant, auquel devait servir toute cette superstructure mathématique. Or, l'homme vit dans ce monde tel qu'il nous est donné, et l'homme, aussi bien le savant que l'homme qui se borne au sens commun; et toutes les questions pratiques et théoriques qu'il peut se poser doivent être posées par rapport à ce monde qui est son point de départ.

La connaissance des lois est la connaissance qui permet des prévisions, mais ces prévisions elles-mêmes se voient dans leur application à ce monde du sens commun. Toute connaissance de lois est connaissance de prévisions saisissables légalement, de processus que parcourent des "phénomènes d'expérience" de plus en plus généraux. Il faut donc nous rendre compte que c'est à partir d'une induction naturelle, normale que nous faisons dans le monde de tous les jours, que nous pouvons construire peu à peu l'induction proprement scientifique. C'est le monde pré-donné qui est l'horizon de toutes les inductions significatives. Et il est dans une forme spatio-temporelle et c'est dans ce monde que nous vivons, suivant nos façons corporelles personnelles de vivre, c'est là que prennent racine toutes les inductions scientifiques.

Donc là nous ne trouvons rien des idéalités géométriques, rien de l'espace géométrique, rien du temps mathématique, avec toutes ses formes, et pourtant nous trouvons l'origine de tout cela à l'intérieur de ce monde.

C'est à quoi ont fermé les yeux forcément, les savants, en déplaçant notre assurance du monde sensible, qui nous est donné d'une façon sûre mais approximative, au monde idéal, qui nous est donné d'une façon exacte, mais donné d'une façon différente, qui est une façon idéale. Car le premier est donné avec une insurpassable garantie.

Il y a un style causal, dit Husserl, concret, propre à notre monde de tous les jours. C'est de ce style causal que nous devons partir pour comprendre la formation de l'espace, et du temps scientifique, et de la causalité scientifique. C'est le monde réellement intuitionné et éprouvé dans lequel se déroule notre vie, qui reste le sol sur lequel doit se construire tout le reste. Et ce sol n'est pas changé par le fait que se développe cet art mathématique géométrique qu'est la physique.

Qu'est-ce que nous faisons par ces procédés, qui sont, comme nous l'avons dit,

bien plutôt un art qu'une science ? C'est d'étendre à l'infini nos prévisions. C'est sur cette prévision, et c'est sur l'induction par laquelle elle est possible, qu'est fondée toute notre vie. Mais cette induction n'est pas quelque chose qui se présente d'abord de façon scientifique. Elle s'est présentée d'abord dans le monde pré-scientifique, et à l'expérience toute simple de tous les jours. La "certitude d'être" de chaque expérience pure et simple induit par elle-même d'une façon toute primordiale. Les choses vues sont toujours plus que ce que d'elles nous voyons "réellement". Dans le monde de tous les jours, nous ne possédons aucune chose sans qu'il y ait une signification de ce qui, à partir d'elle, se produit. Donc toute πρᾶξις implique des inductions. Et la différence entre ces inductions primitives et les inductions scientifiques est que les unes sont sans art, tandis que les autres sont gouvernées par un art et par une méthode.

Nous avons donc vêtu d'un vêtement d'idées, Ideenkleid, ce qui nous était donné et pré-donné d'abord, et qui était le monde vital concret, et ce vêtement était un vêtement qui allait bien. C'est le vêtement que constituent les vérités prétenduement objectives et scientifiques. Nous avons oublié ces figures et ces structures concrètes visibles qui sont dans ce monde vital, et par là même ces inducductions dépassent infiniment en valeur les accomplissements de nos prévisions quotidiennes.

Ce vêtement d'idées, qui est les mathématiques et la science physique de la nature, ce vêtement de symboles enferme tout ce que la science a construit, tout ce qui se présente à l'homme instruit et au savant comme la nature objective et vraie, et par quoi il remplace et représente le monde qui nous est naturel, le monde qui nous est donné. Et, c'est là un des passages les plus importants de ce chapitre, c'est ce vêtement d'idées qui fait que nous prenons pour l'être véritable ce qui n'est en réalité qu'une méthode, une méthode pour nous retrouver dans le monde éprouvé et éprouvable, une méthode pour améliorer à l'infini les inductions grossières seules possibles d'abord à l'intérieur de l'éprouvable. Et c'est ce vêtement d'idées qui fait que le sens propre de la méthode, des formules, des théories, devient incompréhensible, parce que nous ne voyons pas qu'il y a quelque chose que ce vêtement revêt, et qui est le monde primitif et naïf.

Aussi les philosophes n'ont-ils pas eu conscience du problème qui était devant eux. Et nous avons vu en effet que les empiristes en ont eu en un sens conscience, mais non pas d'une façon assez profonde pour dégager la solution véritable. Et ce problème, c'est celui qui consiste à savoir comment une telle naïveté, c'est-à-dire la naïveté avec laquelle nous éprouvons et ressentons le monde tel qu'il nous est donné a été et sera toujours possible comme fait historique vivant, et comment, à partir de là, nous avons pu construire la méthode, de façon à avoir un réservoir de solutions pour ainsi dire infini, pour tous les problèmes qui peuvent se poser.

Nous avons maintenant une science dont nous avons le sentiment qu'elle peut s'étendre pour ainsi dire à l'infini. Mais nous devons savoir que cette science qui peut s'étendre à l'infini a son origine dans le cercle fini de notre expérience. Ce qui manquait, c'était la conscience de ces sédimentations successives, de ces traditions qui se sont ajoutées peu à peu à ce sol primitif de l'expérience.

Nous semblions être en possession ainsi d'une sorte de machine qui semblait aller toute seule, en qui nous pouvions avoir confiance sans que nous comprenions le moins du monde la possibilité et la nécessité interne de ses accomplissements !

Mais la géométrie, la science peut-elle - comme une machine - être formée par un projet complet et scientifique ? C'était un ensemble de symboles que nous pouvions employer à notre convenance. Cette machine n'a pas son origine dans une autre machine, ni dans une compréhension absolument scientifique, ce qui nous conduirait à l'infini, elle a son origine dans le sens de l'expérience qui nous est donnée.

Et nous voyons ici que notre problème vient coïncider avec un autre problème, qui est celui, nous dit Husserl, de l'origine des instincts, au sens ordinaire, car ce qu'il y a à l'origine de la géométrie, c'est cette mesure approximative que font ceux qui mesurent les champs. Et derrière ce problème d'instincts, ce que nous trouvons, nous dit-il, c'est le problème de la raison cachée, car il faut bien qu'il y ait dans les choses, pour qu'elles se laissent mesurer par l'homme, une sorte de raison cachée. Et c'est peu à peu que cette raison cachée vient se révéler et se savoir alors elle-même comme raison proprement dite.

Aussi, nous comprenons comment nous avons pu dire que Galilée, en même temps qu'il découvrait, cachait. C'est ce que Husserl dit à la fin de ce chapitre :

Galilée le découvreur, ou, pour laisser leur mérite et leurs privilèges à ceux qui ont collaboré avec lui, le découvreur complet de la physique, c'est-à-dire de la nature physique, est en même temps un génie qui découvre et un génie qui cache. Qu'est-ce qu'il découvre ? Il découvre la nature mathématique, l'idée méthodique. Il ouvre la voie à l'infini des découvreurs et des découvertes physiques. Ce qu'il découvre, c'est une opposition avec la causalité universelle du monde sensible, l'idée d'une causalité exacte qui gouverne tout ce monde, et qui permettra de soumettre à des lois tous ses processus.

Mais tout cela est à la fois découverte, ajoute Husserl, et acte de cacher, puisqu'on cache l'origine même de cette découverte. Dirons-nous que les constatations récentes de la physique mettent en danger les idées que Husserl vient d'exposer, puisque nous voyons qu'il y a des choses qui échappent maintenant, ou semblent échapper à la loi de causalité ? Mais Husserl ne pense pas que le problème se pose d'une façon différente, après les découvertes de la physique contemporaine, car il reste toujours l'essentiel, c'est-à-dire l'idée d'une nature mathématique en soi. Et c'est cela qui s'est développé à partir de Galilée, et qui n'est pas mis en danger par le fait que la science récente ne se contente pas complètement de la loi de causalité; si elle ne se contente pas complètement de la loi de causalité, du moins elle laisse intacte l'idée d'une nature mathématique en soi, donnée en formules et qui se laisse interpréter à l'aide de formules.

Il insiste de nouveau ici sur le fait que, s'il nomme Galilée, ce n'est pas qu'il oublie les autres grands découvreurs de la science moderne de la physique classique et de la physique post-classique, et ce n'est pas non plus qu'il nie, soit pour lui soit pour les autres, leur génialité, leur opération étonnante de pensée. Elle n'est nullement rabaissée, nous dit-il, par le fait que nous voyons dans cette découverte plutôt un art qu'une science. Et elle n'est pas rabaissée non plus par le fait que nous disons qu'ils n'ont pas fait assez attention à l'origine de cet art.

Nous pouvons maintenant suivre les conséquences de ce manque de clarté qui était chez Galilée et ceux qui ont collaboré avec lui à la fondation de la science

moderne au sujet du sens de la mathématisation. C'est surtout dans la négation des qualités sensibles que nous verrons les conséquences de cet oubli par lequel il a détourné son regard de l'origine pré-donnée de la science. Avec la transformation mathématisante de la nature qui se fait chez Galilée, se produisent des conséquences très vastes et très importantes qui ont dominé tout le développement de la vision du monde jusqu'à aujourd'hui. Je fais allusion, dit Husserl, à la théorie fameuse de la subjectivité des qualités sensibles, que l'on voit surtout chez Hobbes, déniant toute réalité aux qualités secondes. Les phénomènes ne sont plus que dans le sujet, et ils sont dans le sujet seulement comme conséquence causale de processus qui se trouvent dans la nature véritable, et qui n'existent que sous forme purement mathématique. On voit que par là tout le monde intuitionné devient subjectif, et que les vérités d'ensemble de notre vie pré-scientifique et extra-scientifique sont dévaluées. Alors que Husserl veut insister sur la valeur de ce monde pré-scientifique, le savant est amené à nier cette valeur précisément parce qu'il a détourné son regard de l'origine même de la science. Et il n'y aura plus alors, derrière les objets de la science, que des objets en soi, très vagues, dont nous ne pourrons plus rien dire. Les vérités du monde pré-scientifique n'auront d'autre sens que de révéler, de façon vague, un En-soi transcendant.

Nous sommes amenés par là à dire que la nature est en soi mathématique, et qu'elle pourra être déterminée suivant des évidences mathématiques, suivant des axiomes, et ce qui dérive médiatement des axiomes. Ainsi : de cet en soi mathématique, la pure mathématique de la spatio-temporabilité apporte à la connaissance en une évidence apodictique une couche de lois en tant qu'inconditionnellement et universellement valables. Mais ici se posera forcément un problème, dont Leibniz a eu particulièrement conscience. Comment se fait-il qu'il y ait deux choses, qu'il y ait la pure mathématique en nous, et d'autre part la nature régie par les mathématiques ? Nous avons en nous des idées innées, qui nous mettent en contact avec l'idéalité mathématique, et d'autre part il y a une légalité de la nature qui est également mathématique, et pourtant nous ne pouvons pas la connaître a priori, nous ne pouvons la connaître qu'a posteriori, à partir des choses de fait données dans l'expérience, à partir de l'induction. Il y a là deux choses qui sont très différentes l'une de l'autre. D'une part, les mathématiques a priori des figures spatio-temporelles, d'autre part la science de la nature inductive, bien qu'elle applique cette pure mathématique. Nous sommes donc en face d'une dualité dont nous ne pouvons pas vraiment trouver la raison.

Il y a d'une part, si l'on veut encore, la relation de principe à conséquence, et d'autre part, dans la causalité naturelle, la relation de cause et d'effet. Descartes essayait de lier ces deux relations, et Leibniz, et Spinoza d'abord, continuaient cet effort en disant causa sive ratio; mais Leibniz surtout avait bien le sentiment qu'il y avait quelque chose qui était plutôt ratio du côté de l'intelligence, et quelque chose qui était causa du côté de la nature physique.

Donc, peu à peu, se fait jour un sentiment désagréable, nous dit Husserl, un sentiment qui met mal à l'aise au sujet du manque de clarté de la relation entre la mathématique de la nature d'une part et la mathématique pure, la mathématique de la spatio-temporalité d'autre part, qui pourtant "appartient" de quelque façon à la première, entre les idées innées qui sont en nous et l'expérience, entre la mathématique innée et la mathématique non innée. Si on la compare à la connaissance absolue que nous attribuons au Dieu créateur, la connaissance de la mathématique, nous dit-on, tout en possédant l'évidence a le défaut qu'elle a le besoin d'un processus, d'un développement méthodique.

Quant à la science de la nature, nous ne possédons pas vis-à-vis d'elle d'évidence a priori. Il est nécessaire que nous recourrions à l'induction. Mais comment cela se fait-il, puisque nous savons que la nature est de part en part mathématique ? Ne doit-elle pas être pensée comme système mathématique unique? Il y a donc une obscurité. Cette obscurité, c'est celle qui réside dans la différence entre la pure mathématique et la mathématique appliquée. Et un génie de premier ordre comme Leibniz lutte longuement avec ce problème : comment comprendre la relation de ces deux formes d' existence, l'existence de la forme spatio-temporelle purement géométrique et l'existence de fait, l'existence de la mathématique appliquée? Et c'est encore ce problème qui motivera la solution kantienne, la problématique kantienne des jugements a priori, la différence des jugements de la pure mathématique et des jugements de la science de la nature.

Pourquoi n'avons-nous pas l'espoir de découvrir dans une évidence apodictique les axiomes de la science de la nature ? Ce manque de clarté s'est encore renforcé, peut-on dire, la clarté a diminué à mesure que s'est développée une mathématique de plus en plus formelle. On confondit espace et multiplicité euclidienne, axiomes propres et axiomes non-authentiques. La technique a été transmise mais non pas son sens véritable.

De tout ce que nous avons dit, il résulte que la science doit être avant tout considérée comme technique et art, comme τέχνη, qui a son origine dans le monde des choses, et que ce que n'ont pas eu les philosophes de la science, c'est ce sens originaire, ce sens d'origine, ce qu'ils n'ont pas fait, c'est se retourner vers la fondation originaire, historique de la science.

Cela était en effet très difficile. Nous sommes dans une sorte de cercle. Nous ne pouvons conquérir la connaissance des débuts qu'à partir de la science d'aujourd'hui et de son développement, mais nous ne pouvons comprendre le développement de cette science qu'à partir des débuts. Il faut d'une part partir du pré-donné, mais d'autre part, pour analyser ce pré-donné lui-même, il faut partir de la science, il faut accomplir une route en zigzags, partant de temps en temps des sciences, et partant de temps en temps de l'entendement et de la transformation qu'il a opérée et de chacun de ces deux examens une clarté rejaillira sur l'autre.

Il y a là une difficulté essentielle pour une pensée comme la nôtre, dit Husserl, qui veut chercher partout l'intuition originaire, qui veut donc faire apparaître le monde pré-scientifique et extra-scientifique qui nourrit toute notre vie actuelle, y compris en même temps la vie scientifique proprement dite, et qui est la source des significations de sens pleines d'art et des techniques. Mais c'est là le seul chemin possible, d'après lui, et un chemin qui retourne à la naïveté de la vie, comme il dit, qui choisit le parler naïf de cette naïveté, mais dans une réflexion qui s'élèvera au-dessus de cette naïveté même, c'est le seul chemin pour triompher d'une fausse naïveté, qui était la naïveté traditionnelle, objectivable, des philosophies de la nature; il faudra retourner de la fausse naïveté de la science du dix-septième, du dix-huitième et du dix-neuvième siècle , à une véritable naïveté qui cherchera ce qui est vraiment natif, ce qui est inné, non pas au sens leibnizien mais au sens husserlien, et il faudra l'utiliser de façon convenable et mesurée.

C'est à partir de là que nous pourrons nous libérer. Tout ce que nous disons sur les origines de la science nous libèrera d'une fausse conception de la science.

Toute la réflexion à partir de ce fondement existentiel, nous dit Husserl, est naturellement critique. Il faut donc lier ces deux idées (c'est ce que nous indique cette phrase de critique et d'existentiel. Existentiel parce qu'on partira de quelque chose qui nous est donné primitivement et est donné à notre existence; critique parce qu'à l'aide de cela on critiquera la science elle-même, dans ce qu'il appelle une information connaissante et réflexive.

Ainsi nous prenons de plus en plus conscience du fait que pour avoir omis les considérations philosophiques qu'on traite dédaigneusement de métaphysiques, l'homme de science a cessé de comprendre ou plutôt n'a jamais compris l'origine et l'essence de la méthode qu'il emploie. Il s'agit de nous rendre compte des significations héritées et de ce qui gouverne la technique et l'art.

A partir de là, nous pouvons comprendre tout le développement qui s'est fait, avec son point de départ chez Galilée, de la conception du monde, car ce que nous avons vu se constituer, c'est l'idée d'une nature physique fermée, pour ainsi dire, en soi, et c'est le problème devant lequel se trouvera en particulier Descartes. Le titre de toute cette partie du livre de Husserl que nous étudions, c'est "L'éclaircissement originaire de l'opposition moderne entre l'objectivisme physicaliste et le subjectivisme transcendantal".Or, le subjectivisme transcendantal, celui de Kant, aura en grande partie son origine chez Descartes. Et qu'est-ce qui s'est produit avec Descartes ? C'est l'acte de génie de quelqu'un qui a, d'une part, eu le sentiment de ce monde physique fermé, de ce mécanisme qui se suffit à lui-même, d'un monde des corps fermé en lui-même, et d'autre part d'un monde de l'esprit qui voit ce monde des corps, et Kant dira : qui constitue ce monde des corps.

Donc, ce devant quoi nous nous sommes trouvés, c'est devant l'origine du dualisme de la conception de la nature et de la conception de l'esprit chez Descartes.

Nous avions vu la constitution de la science mathématique de la nature, et nous allons étudier maintenant, à partir de cette science, comment se constitue la dualisme dans la conception de l'univers, et l'idée d'une déductibilité absolue, more geometrico, pour reprendre l'expression de Spinoza, de l'univers. Cela va être le contenu du chapitre suivant de Husserl. Et il tirera ensuite les conséquences de ce dualisme, conséquences qui sont l'incompréhensibilité des problèmes de la raison, la spécialisation des sciences, la fondation d'une psychologie naturaliste. Cela nous mènera à voir ce qu'il appelle le rationalisme physicaliste des modernes, rationalisme physicaliste qui se heurtera à des difficultés, et ces difficultés elles-mêmes pourront être rattachées à une racine profonde, qui est le fait que d'après Husserl ce qui fonde ce rationalisme physicaliste, c'est une subjectivité.

C'est à partir de là que nous verrons le mieux les deux éléments essentiels de la conception moderne du monde, d'une part l'objectivisme physicaliste, d'autre part le subjectivisme tel qu'il se développe à partir de Descartes jusqu'à Kant, à Fichte, et pouvons-nous dire jusqu'à Husserl lui-même.

Nous allons donc reprendre maintenant le texte de Husserl. Il nous dit, après avoir exposé cette conception physico-mathématique de la nature :

"Il y a encore à souligner un élément fondamental qui va s'agréger à cette nouvelle conception de la nature. Galilée, quand il dirige son regard sur le monde à partir de la géométrie et à partir de ce qui apparaît de façon sensible et qui est mathématisable, fait abstraction des sujets comme personnes ayant une vie personnelle, il fait abstraction de tout ce qui est spirituel, il faut abstraction de toutes les propriétés de culture qui sont présentes dans la praxis humaine et qui s'ajoutent aux choses. Et de cette abstraction résultent les pures choses corporelles, mais ces pures choses corporelles, en tant que réalités abstraites et en leur totalité deviennent thématiques", c'est-à-dire que nous en prenons conscience de façon claire comme formant le monde, ce monde mathématique devant lequel va se placer l'homme moderne. Donc on peut dire que c'est d'abord grâce à Galilée que "vient au jour l'idée d'une nature comme monde des corps fermés en soi de façon réelle. Et en même temps que cette mathématisation, qui devient très vite, trop vite, quelque chose qui, pour l'homme moderne, va de soi, se produit comme conséquence l'idée d'une causalité de la nature fermée en soi, à l'intérieur de laquelle tout devenir est déterminé d'une façon univoque et par avance, et évidemment par là est préparé le dualisme qui presque aussitôt vient au jour chez Descartes".

Il y a quelques mots qui sont à expliquer, il me semble, dans ce texte qui est d'ailleurs clair. Husserl dit que Galilée a dirigé son regard en prenant comme point de départ ce qui apparaît sensiblement et est mathématisable. En effet, c'est dans le monde pour ainsi dire de tous les jours que d'abord apparaissent des choses mathématisables. Il y a une sorte de mesure concrète antérieure à la mesure abstraite et qui est l'origine de la mesure abstraite. Par conséquent, dans l'apparence sensible, il y a quelque chose qui est le "type sensible" de la mathématisation. Et ici il se rencontre plus avec les empiristes qu'avec les rationalistes. En deuxième lieu, il montre que, par là même il porte son regard sur cet élément mathématisable, le physicien, et Galilée étant pris comme symbole de tous les premiers physico-mathématiciens, fait abstraction d'un certain nombre de choses, et parmi ces choses

il y aura celle qu'il sera du devoir de la phénoménclogie d'expliquer particulièrement tout l'élément spirituel, toutes les valeurs, ce que Husserl appelle ici les qualités de culture que l'homme ajoute pour ainsi dire aux choses. Mais dans la conception moderne qui se forme avec Galilée, ceci n'apparaît pas d'abord au premier plan. Ce qui apparaît au premier plan, ce qui saute aux yeux, et qui résulte en sautant aux yeux, ce sont les pures choses corporelles. Et par conséquent, on arrive à l'idée d'un monde fait de choses corporelles. C'est ce qu'il appelle cette mathématisation qui va de soi, c'est cette idée d'un déterminisme qui par avance régit tout.

Je passe au paragraphe suivant :

"Nous devons d'une façon générale maintenant rendre clair ceci que la conception de la nouvelle idée, qui est l'idée de la nature comme un monde des corps enfermé en soi, amène forcément avec sci aussitôt une transformation complète de l'idée de monde, car elle divise violemment le monde en deux, la nature d'une part et le monde psychique d'autre part, mais ce monde psychique, elle le rapporte d'une certaine façon à la nature physique par conséquent il n'a pas une indépendance complète. Elle ne constitue pas un monde complet en soi" (1).

A la fin de ce paragraphe, il va insister sur un point particulier. Il va vouloir montrer que les anciens n'avaient pas cette idée d'un monde de la nature fermé en soi. "Les anciens avaient bien fait des recherches particulières et avaient constitué des théories particulières sur les corps mais ils n'avaient pas un monde des corps fermés comme thème d'une science de la nature universelle, et ils n'avaient pas non plus d'autre part une psychologie au sens moderne du mot, ils avaient bien fait des recherches sur l'âme humaine et sur l'âme animale", comme Aristote, en particulier, mais ils ne s'étaient pas efforcés de constituer une philosophie du genre de celle que constituent les modernes, "qui par là même qu'ils ont devant eux l'idée d'une nature universelle et d'une science de la nature mathématique, veulent donner à la psychologie un caractère analogue, dans le champ naturellement qui lui est propre, mais qui est fermé sur soi comme est fermé sur soi le champ de la nature".

Ainsi, Husserl attire l'attention sur ce que Whitehead appelle la bifurcation, et sur ce que Husserl appelle cette constitution de deux mondes absolument séparés. N'exagère-t-il pas un peu en disant que les anciens n'avaient pas l'idée d'un monde des corps comme champ d'étude de la science de la nature? En un sens, il n'exagère pas, le monde des corps est régi pour les anciens par des causes formelles et ordinairement par des âmes. Il n'en est pas moins vrai qu'il y avait un ensemble de disciplines de la physique, qui, bien que d'une façon différente de celle des temps modernes, s'appliquaient au monde des corps. Seulement le monde des corps était conçu d'une façon très différente, c'est là ce qu'il y a de vrai dans la thèse de Husserl, de celle dont il est conçu dans le monde moderne.

(1) Remarquons que d'autre part l'étendue étant une idée claire et distincte n'est pas indépendante non plus du psychique, pas plus que le psychique n'est indépendant du physique. De là bien des problèmes.

"La séparation violente et le changement de sens du monde étaient la suite saisissable, compréhensible par concepts, du fait qu'on avait pris comme méthode au début de l'ère moderne, d'une façon inévitable, la méthode scientifique, la rationalité physico-mathématique. Dans la mathématisation de la nature, en tant qu'on la prenait comme idée et comme tâche, était impliqué le fait que la coexistence de l'universalité infinie de tous les corps dans la spatio-temporalité était en soi mathématiquement rationnelle". Mais il y avait cependant une différence entre la considération de la nature et la considération mathématique, c'est que pour la nature il fallait recourir à des inductions. Nous avons déjà vu cette différence dans le chapitre précédent. Par conséquent il y a un monde mathématique, et il y a un monde physico-mathématique, et au fond c'est une seule étoffe qui constitue ces deux mondes. Seulement, quand nous avons affaire au monde physico-mathématique, il faut que nous le regardions. La science de la nature ne pouvait nous amener à des rapports mathématiques en soi que par des méthodes inductives. Il n'y avait pour ainsi dire que des allées inductives vers ces rapports mathématiques en soi. Mais en tout cas, en tant que la science de la nature qui induisait des choses mathématiques, induisait du mathématique, et était conduit par la pure mathématique, cette science physico-mathématique avait la plus haute rationalité possible. Il était naturel alors qu'on prît comme modèle de toute connaissance authentique cette connaissance mathématique (absolument déductive dans les mathématiques, inductive dans les sciences physico-mathématiques, mais toujours de même essence) , pour autant que dans d'autres sphères de connaissance, il y avait innés en nous des axiomes, et que des déductions suspendues à ces axiomes étaient possibles, pour autant que nous avions en nous la possibilité innée de ces axiomes. Donc ce que nous avons fait en suivant les motifs qui se produisaient dans l'âme moderne, c'est en quelque sorte la prédiction que, peu après Galilée, devait se produire un phénomène comme celui de Descartes. C'est ce que dit ici Husserl.

"Il n'y a rien d'étonnant à ce que déjà chez Descartes nous ayons l'idée d'une mathématique universelle" d'autant plus qu'il y avait comme un motif qui s'ajoutait aux autres, les résultats théoriques et pratiques heureux de la science physico-mathématique de Galilée.

Par conséquent, l'élément pragmatique des résultats heureux de la science n'est pas laissé de côté par Husserl, mais ne fait que s'ajouter au fait qu'il y avait une connaissance satisfaisante à l'aide de la physique mathematique.

A partir de là, le monde et la philosophie prennent corrélativement, dit Husserl, un nouveau visage. Le monde doit être en soi un monde rationnel, au sens nouveau de rationalité, qui est emprunté à la mathématique, à la nature mathématisée. Et la philosophie elle-même en tant qu'elle est la science universelle du monde, doit être construite ou reconstruite comme théorie une et rationnelle <u>more geometrico</u>.

Je crois qu'il n'y a rien ici qui soit obscur.Ce sur quoi on peut insister, c'est que en effet ce qui va faire la différence entre la conception moderne du monde et la conception de l'antiquité, c'est l'idée de l'étendue, comme va le dire Descartes, qui est une idée claire et distincte, et qui nous permet de comprendre les choses.Par conséquent, la matière, la ὕλη ou la χωρα qui pour Platon et

Aristote était quelque chose d'inconnaissable, va pouvoir être soumise aux idées mathématiques, et devenir ce qui est connaissable et même de qui est le plus connaissable. Par conséquent, il y aura un renversement, Husserl n'insiste pas beaucoup sur ce point, mais c'est impliqué dans ce qu'il dit, des privilèges, en quelque sorte. Il y avait un privilège de la considération des idées, des prédicats chez Platon; il y a un privilège de la considération de l'étendue de ce monde fermé physico-mathématique chez Descartes. Mais déjà nous allons voir, et ce sera un des points importants que mettra en lumière Husserl, que la grandeur de Descartes consiste en ce fait que tout en prenant conscience de ce monde fermé de l'étendue, il prend conscience aussi qu'il y a un autre domaine de réalité qui est le domaine de l'esprit. Le domaine de l'esprit pose en quelque sorte le domaine de l'étendue. De là la valeur du monde de la pensée à côté du monde de l'étendue, et peut-être, nous le verrons, antérieurement au monde de l'étendue.

Le chapitre suivant (ch.11) insiste sur le dualisme que nous venons de mettre en lumière comme fondement de trois phénomènes, qui sont le fait que nous ne comprendrons plus les problèmes de la raison, que les sciences seront des domaines chacun spécialisés, et qu'il y aura une psychologie naturelle.

La première phrase ne fait que reprendre ce que nous avons dit déjà. Nous sommes en présence de cette situation qu'il y a pour la science de la nature un monde des corps fermé. De là l'idée d'une séparation violente, qui était inconnue auparavant, séparation dans le monde en soi entre un monde de la nature en soi, et d'autre part un mode d'être distinct de cette nature, qui est l'étant psychique. Nous trouverions là l'origine, en effet, de la distinction cartésienne; mais nous pouvons, si nous voulons prendre des philosophes plus récents, voir la distinction de l'en soi et du pour soi, chez Sartre, qui coïncide pour une grande part, une grande part seulement, avec la distinction cartésienne. En tout cas, l'en soi est quelque chose d'assez analogue à l'étendue pleine de Descartes, le pour soi ressemble davantage à la pensée hégélienne qu'à la pensée cartésienne. Mais chez Sartre comme chez Descartes, nous trouvons cette coupure. Et ici, cette coupure est rattachée, ceci vaut plus pour Descartes que pour Sartre, à la constitution de la science mathématique de la nature.

Husserl souligne d'abord une difficulté au sujet de l'idée de Dieu. Nous avons vu qu'il y a toute une région qu'il appelle les problèmes de la raison, et qui est liée profondément à la philosophie, et il a déjà souligné que dans la conception objectiviste et physicaliste moderne, ces problèmes sont comme séparés du reste des choses, alors qu'ils faisaient partie très profondément des problèmes philosophiques pour les anciens. En particulier et d'abord, notre conception de la séparation des deux mondes apporte des difficultés très grandes au sujet de l'idée de Dieu, qui vaut, nous dit-il, à partir de la religion, et qui n'avait nullement été abandonnée par les philosophes. Dieu n'était-il pas en effet inévitable en tant qu'il était le principe de la rationalité? Est-ce que l'être rationnel, et même et pour commencer par elle l'être rationnel en tant qu'il se présente comme nature, ne suppose pas, pour qu'il soit pensable, une théorie rationnelle et une subjectivité, une subjectivité qui opère, qui effectue cette théorie rationnelle ? Et ainsi, est-ce que la nature, le monde fermé des corps dont nous avons parlé et d'une façon générale le monde en soi, ne suppose pas Dieu, comme la raison absolument étant? Donc, est-ce qu'il ne faut pas que l'être psychique, en tant que subjectivité, étant purement pour soi, n'ait pas une sorte de privilège de priorité dans l'en soi même sur l'être physique ? Que ce soit une subjectivité divine ou une subjectivité humaine, c'est malgré tout toujours subjectivité.

Dans la conception d'un Platon, dans la conception d'un Descartes et d'un Leibniz, la rationalité du monde est suspendue à un Bien ou à un Dieu. C'est ce que Husserl appelle subjectivité divine. Dans la conception de Kant, elle est suspendue à la subjectivité humaine. Mais dans les deux cas, elle est suspendue à une subjectivité. Par conséquent, bien que nous ayons considéré le monde de la nature comme fermé en soi, nous voyons que ce monde fermé en soi suppose quelque chose d'autre, et que l'objectivité suppose la subjectivité, que de même qu'il y a un dualisme du monde, il y aura un dualisme des idéologies, et que lutteront dans les temps modernes l'objectivisme physicaliste et le subjectivisme idéaliste. La grandeur de Descartes, c'est d'avoir uni dans leur principe, et d'avoir uni au commencement les deux formes de vision du monde, ou si l'on veut ces deux idéologies. Et la grandeur de Kant, c'est aussi d'avoir vu à la fois la vérité du réalisme empirique et de l'idéalisme transcendantal. Chez ces deux philosophes nous trouvons la même compensation, pouvons-nous dire, de l'une de ces philosophies par l'autre.

Mais nous devions insister sur le fait que l'idée de Dieu fait difficulté au premier abord, bien que nous ayons vu qu'elle est nécessaire, car "la séparation du psychique par rapport à tout physique cause des difficultés grandissantes là où les problèmes de la raison sont vraiment sentis. Ce n'est que peu à peu et que plus tard qu'on a eu conscience de ces difficultés, et qu'alors on s'est tourné vers de grandes recherches au sujet de l'entendement humain, que l'on a constitué, comme dit Husserl, des <u>Critiques de la raison pure</u>, qui deviennent le thème central de la philosophie. Mais, malgré toutes ces difficultés au sujet de Dieu, et d'une façon plus générale au sujet de la subjectivité, qu'elle soit divine ou humaine, la force du motif rationaliste continuait d'une façon ininterrompue, et l'homme allait plein de confiance dans la poursuite et la construction de cette philosophie rationaliste". Et même dans les domaines qui s'étaient séparés de la philosophie, dans les domaines des sciences spéciales, il y avait des résultats, des résultats qui ne correspondaient pas encore, dit-il, à l'idéal, mais qui étaient néanmoins importants et féconds. Et cette idée de pas encore est importante. Il la souligne, car l'homme a l'idée qu'il peut y avoir une approximation constante par rapport à cet idéal de science absolument exacte.

C'est à partir de là que nous pouvons comprendre, après avoir vu l'incompréhensibilité, d'une certaine façon, de la subjectivité humaine ou divine, la formation des sciences spéciales, chaque science se constituant une sorte de domaine séparé, rationnel, "en soi". Et là encore, il y a quelque chose de particulier à la vue du monde de l'homme moderne.

"Tout établissement d'une science séparé était gouverné par l'idée d'une théorie rationnelle qui lui correspondait"; elle était gouvernée par l'idée d'un domaine rationnel spécial. Au lieu de la philosophie universelle, nous avions des sciences particulières.

Cette idée de spécialisation est quelque chose de nouveau, du moins dans ce

sens. On ne peut pas dire que la science de Galilée se fût elle-même constituée comme spécialisation. Ce n'est qu'après que sont apparues les sciences spéciales, avec les des domaines séparés, fermés, à l'intérieur de la totalité rationnelle de l'univers. On avait l'idée que ces sciences spéciales avaient un lien profond avec la philosophie rationnelle qui leur donnait l'élan et leur permettait de conquérir de nouveaux domaines, mais chacune n'en avait pas moins un domaine spécial à l'intérieur de la totalité rationnelle de l'univers. Et nous arrivons là à la troisième conséquence que Husserl tire de ce dualisme : c'est la constitution d'une philosophie naturaliste qui se voit, dit-il, chez un contemporain de Descartes, Hobbes.

Donc, en même temps que chez Descartes se voient l'idée d'une philosophie rationnelle, et la séparation de la nature et de l'esprit, en même temps se fait avec Hobbes la constitution d'une psychologie. On pourrait dire, mais Husserl ne connaît pas très bien, semble-t-il, le Traité des Passions de Descartes, que chez Descartes aussi se voit la constitution d'une psychologie. L'important n'est pas d'ailleurs de mettre un nom, que ce soit celui de Hobbes ou celui de Descartes. C'est de voir qu'il y a cet effort aussitôt que la science moderne a constitué cette totalité fermée en soi des corps, de constituer une totalité fermée en soi reliée cependant à celle des corps, des phénomènes psychiques. Donc c'était une psychologie d'un style tout à fait différent de la psychologie antérieure. C'est une anthropologie psycho-physique conçue dans un esprit rationaliste.

Donc il importe peu que Hobbes soit un empiriste, et Descartes un rationaliste. Le naturalisme de Hobbes est un physicalisme, comme la philosophie de Descartes, du moins en tant qu'elle est tournée vers la considération des corps, et a comme modèle la rationalité physique.

Husserl ajoute une note sur le mot physicalisme, qui est employé ordinairement pour désigner certains logiciens et penseurs contemporains, le cercle de Vienne. Il dit qu'ici il ne fait pas allusion à eux, mais simplement à une science qui se développe historiquement, à une variété d'erreurs qui naît d'une mauvaise interprétation du sens véritable de la physique moderne.

Ce que nous disons de la psychologie vaut aussi pour les autres sciences, c'est-à-dire que les autres sciences vont aussi se constituer en sciences distinctes, par exemple les sciences biologiques. La séparation dualiste opère en elles aussi la formation de disciplines violemment séparées. Il faudra que les sciences biologiques, se bornant à la considération du corporel - et on peut se rappeler ici la théorie cartésienne des animaux machines - après avoir saisi les phénomènes concrets, après les avoir désarticulés et classés, les explique de la façon la plus physique possible, conformément à la vue physicaliste de la nature, conformément à l'idéal d'une science physique englobant toutes les sciences.

On comprend alors l'efflorescence de toutes ces sciences biophysiques descriptives à l'aide de l'exploitation des connaissances physicalistes, et tout cela n'est que la conséquence de la méthode scientifique, de la méthode d'interprétation physicaliste.

Maintenant, il faut nous retourner vers la psychologie dont nous avons dit un mot, mais qui présente un problème spécial.

L'étude du psychique se constitue, par exclusion de toutes les parties animales, et même de toutes les parties corporelles, de façon à ce que l'on ait devant soi le pur psychique. Nous verrons les conséquences de cela un peu plus tard, dans la pensée même de Descartes, car nous aurons à nous demander si en concevant l'âme complètement séparée du physique, la mens comme complètement séparée du corpus, Descartes ne transfère pas malgré tout certain mode de raisonnement de la physique au psychique lui-même. Ce sera l'argument fondamental de Husserl contre Descartes, l'âme est trop construite par Descartes, et trop décrite sur le modèle de la matière, de la nature physique et en même temps par exclusion de la matière, de la nature physique.

Le fait qu'on a pris comme modèle la conception physicaliste de la nature, et la méthode des sciences naturelles, fait qu'on attribue à l'âme un mode d'être en principe semblable à celui de la nature. Et on attribue à la psychologie la possibilité d'une montée théorique semblable à celle de la biophysique, à partir de la description jusqu'à l'éclaircissement théorique. Donc, malgré la doctrine cartésienne des attributs séparés de la substance corporelle et de la substance pensante, il y a une naturalisation pour ainsi dire fatale, bien que ce dernier mot ne soit pas dans Husserl, du psychique. Et c'est ce qu'on voit chez Locke et c'est ce qu'on voit dans la suite de toutes les psychologies jusqu'à nos jours.

Husserl cite comme exemple la théorie de Locke, la tabula rasa, la comparaison de l'âme avec un papier blanc, sur lequel les données psychiques vont et viennent réglées de façon ou d'autre, comme dans la nature les processus corporels.

Chez Locke, dit-il, cette conception du monde de l'âme n'est pas encore complètement élaborée, n'est pas encore poussée jusqu'à sa fin, n'est pas encore devenue un sensualisme positif, mais cela va se produire bientôt. C'est encore quelque chose de fatal. Et très vite la conception des psychologues anglais va devenir ce naturalisme physique.

Très vite on veut constituer une psychologie, et ce n'est pas une vaine promesse, une promesse vide, nous dit Husserl, mais dans de grands ouvrages, chez Locke, par exemple, chez Hume et chez leurs successeurs, elle montre ses resultats et prétend être une partie de la science universelle.

Toutes les sciences se construisent sur le modèle de cette physico-mathématique, et au sommet la métaphysique elle-même et toutes semblent réussir. Il est vrai qu'ici on ne peut opérer qu'avec des concepts non clairs et avec des concepts affaiblis. En effet, là où le rationalisme physicaliste ne peut être appliqué, on est forcé de recourir, pour opérer cette construction métaphysique tant bien que mal à des transformations de concepts scolastiques. La plupart du temps on n'a pas pris conscience encore, dans toute cette période qui va de Descartes à Kant, d'une façon précise, de tout le moteur de ces mouvements, du sens conducteur de la rationalité, mais cependant on voit implicitement se poursuivant jusqu'à Leibniz et Wolf une progressive explicitation et une explication qui élabore et précise de plus en plus ce motif philosophique, et le schème final ou provisoirement final de cette conception du monde sera donné dans l'Ethique de Spinoza.

On voulait faire du rationalisme naturaliste une philosophie systématique, une science des questions les plus hautes et ultimes. On voulait enfermer en elle

aussi bien les questions de la raison que les questions de fait, et on voulait le faire ordine geometrico, et c'est cela qu'a fait Spinoza. Donc il nous faut prendre Spinoza comme l'exemple de cette application de la conception physico-mathématique à l'ensemble du monde.

Spinoza, qui "commence en cartésien" (mais aussi ajouterons-nous en naturaliste panthéiste) est rempli de la persuasion que ce n'est pas seulement la nature qui est régie par les lois physico-mathématiques, que ce n'est pas seulement la nature qui est un système rationnel uni, mais la totalité de l'être, et donc en ce système total de l'être le système de la nature mathématique doit être compris, et ce système forcément ne peut pas être complètement indépendant, il va dépendre de la substance infinie, c'est-à-dire de Dieu.

Donc, on ne peut pas laisser complètement la physique aux physiciens, comme si elle était un système absolument indépendant, ni la psychologie aux psychologues. Il faut que les deux sciences soient vues dans l'univers du système total rationnel et on est ramené à ce thème que l'on avait semblé laisser de côté, à ce thème théorétique qui est Dieu, l'absolue substance, auquel appartiennent tous les attributs. Donc Spinoza se trouve devant cette tâche à accomplir, découvrir le système total rationnel de l'étant, et avant tout les conditions de sa pensabilité une et le réaliser systématiquement par une construction réelle.

Ici pour la première fois est établie la pensabilité d'un système du tout rationnel, du moins au sens de la conception nouvelle du monde. Naturellement, il y a dans cette vision du monde spinoziste, une part de postulat malgré l'évidence qui paraît inhérente à ce modèle constitué par la science physico-mathématique. Car l'idée que les deux attributs que nous connaissons sont fondés dans la substance infinie n'est pas quelque chose d'absolument clair, du moins n'est pas clair pour l'entendement physico-mathématique tel que nous l'avons surtout présupposé dans tous ces chapitres . Il ne s'agissait pour Spinoza que de tracer son universalité systématique dans son contour général. Il n'en reste pas moins, dit Husserl, que l'Ethique est la première ontologie universelle. Et en effet, par exemple chez Platon et chez Aristote, une partie du réel était en quelque sorte laissée en dehors de la raison. Ici tout est compris, du moins en apparence, dans la raison. La science de la nature et les sciences qui lui sont parallèles se constituent de façon absolument intelligible.

Nous pouvons maintenant décrire les caractéristiques d'ensemble du rationalisme physicaliste moderne. La philosophie dans son origine antique voulait être connaissance universelle de l'univers de l'étant; opposée à la δόξα , elle voulait être ἐπιστήμη Mais, dit Husserl, la philosophie des anciens n'atteignait pas encore la véritable idée de la rationalité, et la véritable idée de la science universelle. Du moins telle est la conception qu'ont sue les fondateurs de la modernité, à savoir que les anciens avaient bien l'idée d'une science universelle, mais n'avaient pas la méthode pour construire cette science universelle, méthode qui s'est constituée grâce à Galilée.

Nous trouverions des analogies frappantes entre ces idées de Husserl et les idées de Brunschvicg, et même les idées de Bergson sur la science. Le nouvel idéal n'avait été rendu possible que d'après le modèle de la mathématique et de la science

de la nature construite par les modernes. Et il manifesta la possibilité de cet idéal, un mouvement très rapide, un tempo très vif de sa réalisation. On pensait donc atteindre, comme l'a vu Spinoza, une science universelle. Naturellement on sait qu'on ne l'a pas atteinte jusqu'ici. C'est un idéal qui réside à l'infini, mais qui est en droit réalisable. Donc on est amené à prendre conscience de l'idée d'un progrès infini des générations, tel que par exemple Pascal en a eu l'idée, Husserl ne le cite pas, mais on peut penser à lui. En soi, le monde est une unité rationnelle systématique, dans laquelle toutes les particularités jusqu'à la dernière devraient être déterminées rationnellement. C'est cela dont les anciens n'avaient pas idée, puisqu'il y avait une sphère, la sphère du changement et de la matière première qui échappait pour eux à toute détermination. Il y a une forme mathématique a conquérir, une structure essentielle, universelle à voir. Et nous pouvons savoir par avance, pour ainsi dire et déjà, que cette structure est mathématique, il faut simplement la déterminer dans ses particularités.

Ici nous retombons dans cette difficulté que nous avons vue, à savoir que la mathématique, nous la concevons par déduction , mais que le monde physico-mathématique nous ne pouvons le voir que par induction. " Malheureusement, cette détermination n'est possible que sur des voies inductives". Il y a tout au moins une voie vers la connaissance universelle. Il est vrai que cette voie est infinie. On vit alors dans l'assurance qui rend l'homme heureux pour ses ambitions, de pouvoir rapprocher de plus en plus le but lointain, de pouvoir faire de l'inconnu un connu par l'élargissement de la connaissance. Finalement, dans un progrès à l'infini, le tout de l'étant pourra être connu dans son en soi.

En même temps, fait observer Husserl, il faut un autre progrès, un progrès des méthodes d'observation, un progrès de l'approximation pour l'observation de ce qui est donné dans le monde ambiant, de ce qui est donné en fait de façon sensible et apparaissant dans le monde ambiant. Il faudra que nous puissions subsumer de plus en plus exactement tout ce qui nous apparaît dans ce monde, sous la mesure des mathématiques sous des concepts idéaux. Il faudra un perfectionnement de la méthode et des instruments, une approximation de plus en plus précise.. Et en même temps que se font ces progrès par la méthode, l'homme aura une domination de plus en plus grande sur son monde ambiant pratique, sur la société, il étendra de plus en plus son empire. Sa domination sur lui-même et sur son destin s'accroîtra - ou du moins devra s'accroître. Et on peut prévoir une civilisation de plus en plus parfaite, un bonheur de plus en plus parfait, bonheur rationnel le seul que du point de vue qu'il s'est fixé il puisse concevoir, car on a en même temps l'idée que, de même que les connaissances de fait, les connaissances de valeur pourront être précisées. Le beau en soi peut être connu et de même le bien en soi. Tout cela réside dans l'horizon de ce rationalisme comme conséquence qui va pour ainsi dire de soi.

L'homme est donc, vers la fin du XIX° siècle, nous pouvons sous-entendre, l'image réelle de Dieu, et on peut dire que Dieu est l'homme infiniment lointain; ou, en renversant les termes de Husserl, que l'homme infiniment lointain que nous pouvons nous représenter comme idéal, c'est Dieu.

Le philosophe - et ici Husserl fait le portrait, pour ainsi dire, de ceux qu'on a appelés les scientistes à un certain moment - en même temps qu'il a mathématisé le monde et la philosophie, s'est en quelque sorte idéalisé lui-même; et s'est fait, d'une certaine façon, Dieu, s'est idéalisé mathématiquement en tant que connaisseur mathématique des choses, s'est fait Dieu.

Or, il faut bien nous rendre compte que tout cela constitue un important progrès dans un certain domaine, dans le domaine qui était pour ainsi dire le lieu d'origine de toute cette forme de pensée, c'est-à-dire le domaine de la mathématique et dela physique. Sur ce point, nous pouvons admirer et approuver tout ce mouvement que nous avons décrit (naturellement à condition que ce mouvement soit amené à une juste compréhension de lui-même et de ses transformations de signification). C'est un accomplissement théorique technique qui est presque un miracle, dit Husserl, que cette découverte de totalités - vérités infinies, réalisables dans un progrès infini soit à l'état pur soit inductivement. Mais il reste à savoir jusqu'à quel point nous pouvons étendre le domaine de cette exemplarité des sciences physiques. N'y a-t-il pas un point au-delà duquel l'extension du modèle de ces sciences physiques perdra son sens, et est-ce que les intentions philosophiques qui étaient sous-jacentes à tout ce mouvement et à qui nous sommes redevables de cette conception du monde, ne vont pas se révéler insuffisantes? Aujourd'hui, devant les progrès de la physique moderne, c'est ce qui est impliqué dans la fin de ce chapitre, nous avons conscience que cet idéal échoue même dans la nature. Nous avons dit qu'il échoue dans ce qui n'est pas son domaine d'origine, c'est-à-dire les domaines autres que la physique, mais il échoue peut-être même dans les sciences de la nature, qui se révèlent comme ne pouvant pas être absolument réduites au physique. (Ajoutons qu'il échoue peut-être même dans la physique, mais cela, Husserl ne le dit pas ici). L'idée que les sciences de la nature devraient être réduites à la mathématique est mise en question. Ce qui allait de soi dans les sciences physiques a été finalement ébranlé et il semble qu'il faille une révision de principe des concepts fondamentaux de la métaphysique elle-même. Mais ce n'est pas sur le fondement de cette révision "principielle" que cette insuffisance a été révélée; ce n'est pas la méthodisation en tant qu'elle rend les pensées vaines et vides qui a été alors critiquée.

Ce n'est pas par là qu'on a commencé. Les premières difficultés, les premiers soupçons, se sont révélés dans la psychologie. C'est dans la subjectivité que va se révéler le fait que la conception physicaliste du monde n'est pas suffisante, par elle-même, doit être sous-rendue par autre chose. Donc bien avant nos contemporains, qui se sont aperçus dans la physique de l'insuffisance du schème dont nous avons parlé, bien avant cela, on a soupçonné que la mathématisation du monde impliquait des concepts non clairs. Et déjà Berkeley et Hume ont donné naissance à une sorte de scepticisme qui s'est élevé contre le modèle de rationalité que précisément les cartesiens avaient présenté à l'ensemble de la science. Berkeley et Hume ont critiqué les concepts des mathématiciens, l'idée d'un espace purement mathématique, l'idée d'une nature purement matérielle, ils ont dit que c'étaient des fictions psychologiques. Et ce mouvement qui a commencé avec Berkeley s'est achevé dans Hume, jusqu'au déracinement, nous dit Husserl, de tout l'idéal de la philosophie, de toute forme de caractère scientifique, ou du moins de ce caractère scientifique qui caractérisait les sciences nouvelles. Donc l'idéal philosophique moderne a été touché, blessé profondément par la Skepsis de Hume, et même, en même temps que lui, l'ensemble de la philosophie du passé, en tant que même les anciens voulaient une science universelle, objective. Donc nous avons vu que chez les modernes l'idee de la science universelle héritée des anciens avait joui d'un nouveau succès, parce qu'on avait trouvé la methode de cette science universelle, mais par un paradoxe en même temps que l'idéal de cette science se maintenait et que cette méthode nouvelle réussissait, des

philosophes étaient amenés à mettre en doute et cette méthode, et qui plus est cette science, et cette méthode qui était moderne, et cette idée de science qui était ancienne, Skepsis paradoxale; car au domaine de la psychologie appartenaient précisément les activités rationnelles de connaissance, et les connaissances des philosophes, des mathématiciens, des théoriciens (mathématiques) de la nature, dans l'esprit desquels s'étaient développées les nouvelles théories en tant qu'elles portaient en elles-mêmes le sens ultime et la vérité ultime du monde.

Nous sommes en face du chapitre de Husserl qui s'intitule "Les premières difficultés du naturalisme physicaliste dans la psychologie". Il s'agit de l'insaisissabilité de la subjectivité (leistenden), de la subjectivité en tant qu'elle effectue des actes. J'ai indiqué que ce qu'il y avait de particulier dans ce chapitre de Husserl et dans ce qui va venir ensuite, c'est l'unité un peu artificielle, mais en même temps naturelle, si on ne saisit pas les différences de structure, qu'il met dans l'histoire de la philosophie moderne; allant de Descartes à Berkeley et Hume, et de Berkeley et Hume à Kant, sans sembler tenir compte du fait que Descartes d'un côté, Kant de l'autre, sont dans une tradition philosophique tout à fait différente de celle de Berkeley et de Hume, même si ceux-ci peuvent être rattachés à Descartes. Lui-même apportera plus tard un correctif à cette conception. Pour le moment, nous prenons donc cette histoire de la philosophie moderne dans ce courant unique qui est signalé par les noms de Descartes, Berkeley, Hume, Kant.

Nous avons vu qu'avec Descartes s'est constituée une conception rationnelle du monde, et avec cette conception une psychologie naturaliste. Nous verrons là aussi qu'il faudra apporter des correctifs, que Husserl apportera lui-même, car en même temps que le cartésianisme permet la fondation de cette psychologie naturaliste, il ouvre l'esprit à ce que Husserl appelle la dimension transcendantale, qui n'est pas réductible à la psychologie. Mais pour le moment, nous insistons sur cette idée de la connaissance physico-mathématique universelle, d'une part, en deuxième lieu sur cette idée d'une philosophie universelle qui s'exprimera surtout dans la pensée de Spinoza, et en troisième lieu sur la constitution de la psychologie naturaliste.

Déjà avec Berkeley et Hume une recherche sceptique, Skepsis, paradoxale, et même qui s'éprouve elle-même comme une sorte de folie, d'absurdité, se développe, et cette recherche sceptique se tourne contre la rationalité qui se voyait dans les mathématiques et la physique, se tourne donc contre la mathématique et la physique, contre leurs concepts fondamentaux, auxquelles on prétend enlever toute valeur en les présentant, c'est le cas de Berkeley et de Hume, comme des fictions psychologiques. Elle met en question le sens même de leur domaine (espace mathématique, nature matérielle). Et cela a été si loin chez Hume que non seulement on a déraciné ces conceptions qui étaient à la base de la mathématique et de la physique moderne, mais même la tâche et l'idéal de la philosophie tels qu'ils avaient été transmis par héritage en quelque sorte, à partir de la philosophie ancienne jusqu'à la philosophie moderne. On se tourne contre tout le caractère scientifique des nouvelles sciences. Ainsi, ce qui a été atteint n'est pas seulement l'idéal philosophique de la modernité, mais l'idéal philosophique du passé, et toute la tâche de la philosophie comme science universelle objective.

Situation paradoxale, s'écrie Husserl, car nous voyons qu'en même temps que dans ces sciences ou du moins dans un grand nombre d'entre elles, on arrive à des résultats qui s'ajoutent les uns aux autres, et qui sont très riches et gros de conséquences, que par conséquent tous ceux qui travaillent aux sciences et même simplement ceux qui assistent à cette élaboration des sciences ne peuvent pas se soustraire à l'évidence de leur succès, au même moment cet accomplissement des sciences et cette évidence elle-même devient incompréhensible si on dirige son regard d'une certaine façon, si on regarde toutes ces acquisitions du point de vue de la psychologie, car c'est bien dans le domaine psychologique que se déroule l'activité qui donne l'origine à ces sciences.

Ainsi nous avons vu que la Skepsis, pour prendre le mot de Husserl, se tourne non seulement contre les sciences particulières qui sont en train justement de se développer et de donner de grands résultats, mais se tourne contre l'idéal universel de toute philosophie, depuis Socrate, et même pourrait-on dire depuis avant Socrate. Mais il ajoute : ce n'est pas seulement cela, cela va encore plus loin, car ce ne sont pas seulement ces nouvelles sciences et ce monde interprété rationnellement par elles - et il faut ajouter, bien qu'il ne le dise pas dans cette phrase, ce n'est pas seules l'idéal philosophique qui est atteint, mais même le monde préscientifique dans le sens quotidien, dans le sens de tous les jours, la conscience mondaine et la vie mondaine quotidienne, le monde dans lequel s'accomplit l'agir de la "valeur d'être" evidente duquel l'homme qui n'est pas touché par les sciences, et dans lequel s'accomplissent aussi les actions du savant en tant qu'il revient à la vie de tous les jours, en dehors de son activité de savant, mais même au fond aussi en tant qu'il se consacre à la science. Par conséquent, jamais le scepticisme n'avait été, d'après Husserl tout au moins, aussi loin, car, ajoute-t-il, le scepticisme le plus radical qui se soit produit avant n'avait jamais dirigé son attaque contre ce monde-ci, mais avait seulement montré sa relativité, par la négation de la science et du monde en soi qui était impliqué, construit, subconstruit, dans le monde de la science. C'est en quoi consistait l'agnosticisme sceptique. Et maintenant nous voyons que vient au premier plan un mode nouveau de philosopher, la théorie de la connaissance, avec des énigmes touchant le monde, qui sont d'un style qui n'avait jamais été pressenti auparavant; la raison est mise en discussion, et aussi le sol de notre vie de tous les jours. En même temps se développent des philosophies systématiques qui ont une méthode et un but tout nouveaux.

Et par là nous voyons qu'en même temps que s'est développé l'objectivisme scientifique à partir de Descartes, s'est développé aussi à partir de Descartes, avec Berkeley et Hume, si nous les interprétons comme tirant les conséquences de la révolution cartésienne, ce qui va être l'origine du subjectivisme transcendantal. C'est là ce que Husserl appelle la plus grande de toutes les révolutions, transformations de l'objectivisme scientifique (celui de la philosophie moderne mais aussi celui de toute la philosophie antérieure) en un subjectivisme transcendantal.

C'est pour cela que nous disions que pour Husserl, du moins dans ce paragraphe, il y a une ligne continue qui va de Descartes au subjectivisme transcendental de Kant, en passant par Berkeley et Hume.

Nous aurions quelques observations à faire sur ces pages du paragraphe XIII de Husserl. D'abord, ce que je viens de dire nous montre qu'il est très difficile de tracer une ligne qui va en quelque sorte sans prévenir de Descartes à Kant en passant par Berkeley et Hume, car Berkeley et Hume se sont placés dans leur skepsis à un point de vue purement empiriste, et Kant dira que si ce scepticisme existe, c'est précisément parce qu'ils se sont placés à un point de vue empiriste, et parce qu'ils n'ont pas tenu compte de ce qu'il y a de plus valable dans le cartésianisme et dans le platonisme ,c'est-à-dire l'idée de la nécessité et de l'objectivité des connaissances rationnelles. Ce qui caractérisera Kant, c'est précisément de prendre comme point de départ de sa réflexion l'existence d'une science, la science newtonienne, et Hume n'aura de rôle que parce qu'il servira à Kant pour montrer que la science newtonienne ne peut trouver sa légitimation que s'il y a une subjectivité transcendantale. Mais ce n'est pas le scepticisme empiriste de Hume, c'est la réflexion transcendantale de

Kant sur Hume qui lui servira pour bâtir sa philosophie. Par conséquent, la réponse de Kant consistera à dire que ces philosophes, Berkeley et Hume, n'ont pas bien vu le point essentiel et que leur scepticisme doit être réfuté, et naturellement en quelque sorte réfuté par la raison humaine

En deuxième lieu, on peut noter que Husserl ne nous dit pas quelles sont ces difficultés (nous sommes forcés d'attendre le chapitre qu'il leur consacrera) quelles sont ces difficultés qui ont amené Berkeley et Hume à penser que les mathématiques sont de pures fictions.

En troisième lieu, il faut noter que les théories mathématiques de Berkeley et de Hume sont extrêmement peu satisfaisantes, et par conséquent que Husserl en un sens a eu peut-être tort de les prendre trop au sérieux, car les mathématiciens ont pu assez facilement répondre à Berkeley et à Hume, comme ils avaient répondu auparavant à Hobbes.

D'autre part, Husserl nous dit qu'à ce moment-là le scepticisme a été beaucoup plus radical qu'il ne l'avait jamais été, et il reviendra sur cette idée dans un chapitre suivant. Nous pouvons nous demander si cela est vrai, et du reste Husserl, je crois, s'est demandé lui-même s'il avait tout à fait raison; car on ne voit pas que le scepticisme puisse aller beaucoup plus loin que n'a été le scepticisme de Gorgias (qu'il mentionnera plus loin). Il a cette idée que c'est seulement au dix-huitième siècle qu'on a mis en doute notre monde pré-scientifique, mais notre monde pré-scientifique, sans remonter plus loin d'ailleurs, a été mis en doute par Montaigne héritier de toute la skepsis antique, et on peut dire par Shakespeare (Hamlet). On n'a pas attendu Descartes pour mettre en doute ce monde du pré-donné.

Enfin, signalons que certaines interprétations qui ne sont pas entièrement non valables voient dans Platon le principe même du subjectivisme transcendantal.

Nous prenons maintenant le chapitre suivant : "Caractérisation préliminaire de l'objectivisme et du transcendantalisme. La lutte de ces deux idées (ou de ces deux idéaux) comme sens de l'histoire spirituelle du monde moderne".

Ce qui caractérise en effet le monde moderne, c'est la lutte entre ces deux tendances antithétiques de l'objectivisme et du subjectivisme transcendantal. Et cette lutte, nous en trouverons la source chez Descartes, qui le premier a eu une claire idée de la constitution du monde objectif mathématique, et d'autre part est le premier à avoir insisté sur le caractère qui sera dit plus tard transcendântal du cogito.

Voyons d'abord ce que c'est que l'objectivisme tel qu'il est défini par Husserl en quelques mots. La caractéristique de l'objectivisme est qu'il se meut sur le soi du monde prédonné, qui se donne comme allant de soi, comme évident, par l'expérience, et s'interroge au sujet de la vérité objective de ce monde prédonné, vérité objective d'après laquelle il est en soi d'une façon inconditionnée, d'après laquelle il est valable pour chaque individu raisonnable, suivant ce qu'il est précisément en soi. Et accomplir cela de façon universelle, c'est l'affaire de l'ἐπιστήμη de la science, en latin, de la ratio, et d'une façon plus particulière de la philosophie. Et par là serait atteint l'étant ultime au-delà duquel cela n'aurait plus aucun sens raisonnable de s'interroger.

Nous voyons par conséquent que l'objectivisme tel que le considère Husserl, se place sur ce qu'il appelle le sol du monde prédonné. Et cela sera important pour toute la suite, et rappelle d'ailleurs un développement que nous avons vu précédemment. Et c'est aussi ce dont il faudra tenir compte dans l'explication qu'il va donner de ce qu'est d'autre part le transcendantalisme.

Nous avons vu l'objectivisme se fondant sur le monde prédonné, et cherchant une vérité objective valable universellement. D'autre part, le transcendantalisme dit: le sens d'être du monde vital prédonné, ce sont les structures (fefilde) subjectives, c'est l'accomplissement de la vie éprouvante, c'est l'accomplissement de la vie pré-scientifique. Dans cette vie pré-scientifique elle-même se construit le sens et la valeur d'être du monde et chaque fois du monde tel qu'il est réel pour chaque être éprouvant.

En ce qui concerne le monde objectivement vrai, c'est-à-dire celui de la science, il est simplement une structure d'un étage plus haut sur le fondement de l'expérience et de la pensée pré-scientifique, et en particulier de ses accomplissements de valeur. C'est seulement une remontée questionnante radicale à la subjectivité, à la subjectivité en tant qu'amenant finalement l'avènement de toute valeur de monde, avec son contenu et dans tous les modes pré-scientifiques et scientifiques. C'est seulement la remontée à cette subjectivité qui peut, quand on fait attention à la fois au was, au ce que, et au comment, au wie des accomplissements de la raison, qui peut rendre compréhensible la vérité, et qui peut atteindre le dernier sens d'être du monde. Donc Husserl nous dit que le monde prédonné lui-même doit nous faire remonter à quelque chose qui est antérieur au monde prédonné, et qui est cet élément subjectif transcendantal.

Ce qui est le premier en soi, continue-t-il, n'est pas l'être du monde dans cette évidence allant pour ainsi dire de soi, sur laquelle on ne doit pas questionner, et il ne faut pas poser comme question de savoir ce qui lui appartient objectivement, car ce qui est vraiment premier en soi, c'est la subjectivité, comme ce qui prédonne l'être du monde de façon naïve, absolument naturelle, et qui ensuite rationalise et, ce qui est la même chose, objective ce monde.

Nous voyons donc là la philosophie transcendantale, telle que se la représente Husserl, et ce qu'il y a à souligner, c'est le maintien de l'idée d'un élément prédonné. Cet élément prédonné lui-même ne peut être que postérieur (logiquement) nous dit-il, à l'action de ce je transcendantal qui le fondera.

Il y a là, je crois, une dualité de tendances dans la philosophie de Husserl, qu'ici comme dans la plupart de ses autres ouvrages il résout en mettant l'accent sur la subjectivité, car on pourrait soutenir que la subjectivité, et ce sont des thèses qui apparaissent de temps en temps dans "Erfahrung und Urteil", a sa racine elle-même dans le monde prédonné. Mais Husserl insiste ici sur ce fait que le monde prédonné a sa racine dans la subjectivité. Nous verrons, au long de la Krisis ce jeu de tendances se poursuivre.

Nous prenons maintenant le troisième paragraphe du chapitre XIV. "Mais ici nous sommes menacés de nouveau par cette absurdité qui consiste en ceci qu'il paraît

évident que cette subjectivité c'est l'homme, que c'est donc la subjectivité psychologique. Le transcendantalisme, à son état de maturité proteste contre cette interprétation psychologique de l'idéalisme et prétend, tandis qu'il bataille, en tant que philosophie contre la science objective, fonder une scientificité, pour traduire le mot allemand Wissenschaftlichkeit, tout à fait nouvelle, la scientificité transcendantale.

La philosophie antérieure n'avait aucun pressentiment, nous dit Husserl, d'un tel subjectivisme transcendantal. Et ici Husserl s'oppose implicitement, par exemple aux néo-kantiens, qui retrouvent des motifs kantiens chez Descartes, chez Leibniz et même chez Platon; Husserl ne partage pas leur avis. C'est que, dit-il, jusqu'ici il n'y avait pas de motif puissant pour un tel changement d'attitude. Bien qu'au fond, dit-il, et c'est là qu'il apporte une réserve à ce que nous avions dit tout à l'heure, bien qu'au fond dans la skepsis de l'antiquité et dans son relativisme anthropologique, on eût pu penser qu'il y avait un point de départ pour une telle conception.

Par conséquent, le transcendantalisme est quelque chose qui n'a pu naître qu'après ce passage par Descartes et par Berkeley et Hume. Et d'après Husserl, et nous nous sommes demandé s'il avait tout à fait raison, il ne pouvait pas avoir eu lieu avant.

Nous voici donc en face de cette opposition qui caractérise toute la philosophie moderne dans son essence même, cette opposition entre la philosophie objectiviste et la philosophie transcendantale. "Toute l'histoire de la philosophie, depuis l'avènement de la théorie de la connaissance et les premières tentatives sérieuses d'une philosophie transcendantale, est une histoire des puissantes tensions qui ont lieu entre laphilosophie objectiviste et la philosophie transcendantale. C'est une histoire des tentatives constantes pour maintenir l'objectivisme et pour l'élaborer sous une nouvelle forme, et d'autre part une histoire des tentatives du transcendantalisme pour maîtriser les difficultés qu'apportent avec elles l'idée de la subjectivité transcendantale et la méthode qui est exigée par elle ".

"Il y a là, dans cet éclaircissement de l'origine de cette séparation, de cette fissure interne de l'évolution philosophique, dans cette analyse des derniers motifs de cette transformation la plus radicale de l'idée de philosophie, il y a là une tâche, nous dit Husserl, extrêmement difficile; c'est par là seulement que nous arriverons à voir finalement le sens le plus profond de tout le devenir philosophico-historique, de l'histoire de la philosophie moderne, l'unité qui lie les générations philosophiques les unes aux autres dans un vouloir unique et dans l'unité de ce vouloir, l'orientation (vers un seul but) de tous les efforts des individus et des écoles.

Car il y a une unité de toute cette histoire. C'est ce qu'a impliqué Husserl par le fait qu'il a mis sur une seule ligne d'évolution, pour ainsi dire, Descartes, Berkeley, Hume et Kant. Et cette ligne d'évolution se terminera, d'après Husserl, en tout cas pour le moment, chez lui-même. Car ce vers quoi est dirigée, orientée toute la philosophie, c'est, comme il va essayer de le montrer, une "forme finale", ou pour employer le mot aristotélicien auquel sans doute pense Husserl, une entéléchie, qui est la philosophie transcendantale en tant que phénoménologie, et dans cette philosophie transcendantale en tant que phénoménologie est comprise comme moment

dépassé et surpassé, suivant le terme hégélien qu'il emploie, aufgehoben, est comprise la forme finale, l'entéléchie de la psychologie elle-même, la forme finale de cette psychologie qui déracine (déjà chez Berkeley et chez Hume, mais encore plus authentiquement chez Husserl) le sens naturaliste de la psychologie moderne.

Ainsi, nous voyons le résultat de cette opération que suit Husserl, c'est-à-dire cette poursuite d'une même ligne historique. Le résultat, c'est que nous comprenons comment de Descartes on va à Husserl, et c'est en effet le but de ces réflexions de Husserl.

Le paragraphe XV est consacré à une réflexion sur la méthode que Husserl va suivre dans ces considérations historiques.

M.Lowit : Je ne pense pas que votre objection à Husserl, sur l'unité artificielle de l'évolution de Descartes à Kant par Berkeley et Hume soit justifiée. Husserl n'a pas fait cela.

M. Wahl : Après il apporte des correctifs. Mais dans ce que j'ai lu aujourd'hui, Kant a bien son origine dans la difficulté soulevée par Berkeley et Hume.

M.Lowit : En tout cas, plus loin il dit explicitement que Kant n'a pas repris le véritable problème de Hume, donc que la solution de Hume et celle de Kant sont deux formes de solution à un problème qui au fond est le même, mais qui est vu chacun d'une manière différente, et selon Husserl d'une manière insuffisante.

M.Wahl : Nous aurons l'occasion de revenir là-dessus. Je ne dis par le contraire. J'ai simplement pris le passage tel qu'il était aujourd'hui. Il y a bien là cette ligne marquée de cette façon. Les réserves viendront après.

M.Lowit : Les cogitationes, pour Descartes, sont comme une copie des choses qui sont là à cause de la rationalité du monde, assurées par la véracité divine. Berkeley va dire : "Pourquoi ce double monde? Restons seulement avec le monde qui nous est donné", prédonné comme dirait Husserl. C'est là justement la ligne qui va de Descartes à Kant en passant par Berkeley et Hume. Même la façon d'exposer le problème de Berkeley a son origine dans le cartésianisme.

M.Wahl : Oui, mais elle est en réaction contre le cartésianisme. Et la position du problème vient surtout de Locke, qui vient en grande partie de Descartes, c'est vrai.

M.Lowit : Il y a tout un enchaînement.

M.Wahl : Il y a enchaînement et il n'y a pas enchaînement. J'avais surtout insisté sur la rupture. Husserl insistera sur l'idée, un peu plus tard, que chaque philosophe apporte son intuition, et pourtant c'est une même volonté qui se poursuit au long de l'histoire de la philosophie moderne.

Un auditeur : Vous avez dit que ce n'est pas vrai que le monde pré-scientifique a été mis en doute uniquement à partir de Berkeley et de Hume. Vous avez cité Montaigne, Hamlet, Shakespeare. Je pense que Husserl n'accepterait pas cela, qu'il établirait une différence entre la mise en doute du monde pré-scientifique telle qu'elle

peut s'opérer chez Montaigne, et encore plus chez Hamlet, et le scepticisme de Hume. Hume ne met pas en doute l'existence du monde extérieur, mais le sens même du mot chose matérielle où existence matérielle, dans la mesure où cela signifie existence distincte de notre propre perception.

M.Wahl : Je ne vois pas tellement de différence entre ce sens-là et la position de Hamlet, que vivre c'est peut-être rêver.

L'auditeur : Hume dirait quelque chose de radicalement différent : même dans le rêve (ou si je ne sais pas si je rêve ou si je suis éveillé) je rêve des choses du monde extérieur, même si je ne sais pas si ce monde existe ou n'existe pas, cela appartient au sens même du rêve, je vois les choses comme dans un monde extérieur, en un sens elles pourraient exister, ce n'est pas un vide de sens. Or pour Hume, d'après Husserl, une existence matérielle comme l'existence indépendante de notre perception est vide de sens; elle n'est pas douteuse, elle est vide de sens, c'est une fiction. C'est cela que prétend Husserl et c'est cela qui me paraît le plus important. Quand Hamlet dit que le monde est peut-être un rêve, son scepticisme à ce moment-là est bien moins radical et porte sur un problème différent du scepticisme de Hume.

M.Wahl : Je ne vois pas une telle différence entre Hume et les sceptiques antérieurs.

L'auditeur : Quand Hume examine l'idée d'existence, il dit explicitement que si on prétend que l'existence peut signifier autre chose que l'existence de mes propres perceptions, ce monde n'a pas de sens.

M.Wahl : C'est exactement ce que dit Hamlet ou ce que dit Montaigne, ou ce que disent les sceptiques anciens. Et la thèse que je soutiens, je ne sais d'ailleurs pas jusqu'à quel point je pourrai la soutenir, c'est qu'on n'a pas besoin de passer par la constitution de la science pour mettre en doute le monde prédonné.

L'auditeur : Quand Hamlet dit que le monde est peut-être un rêve, il ne met pas le monde en doute, il met en doute son existence, mais il ne met pas en doute le sens de l'expression monde extérieur. Il ne sait pas si ce monde existe ou n'existe pas. Mais Hume ne dit pas "Je ne sais pas si le monde extérieur existe ou n'existe pas"; il dit "même poser cette question est absurde, non pas parce que je ne peux pas le savoir, mais parce que le monde extérieur est une pure fiction, un non sens".

M.Wahl : Mais c'est une observation préliminaire. Hume ne maintient pas ce point de vue, puisqu'il explique les choses par l'habitude.

L'auditeur : Mais il ajoute toujours que la seule question qu'on puisse poser par rapport à cette notion, c'est comment elle naît en nous, et c'est à partir de cette question-là qu'il fait la quatrième partie du Traité.

M.Wahl : Je crois que Hume lui-même n'aurait pas conçu qu'il va plus loin que les sceptiques anciens.

L'auditeur : Je ne pensais pas à Gorgias, je ne sais pas ce qu'il en est. Mais je pensais à Montaigne et Hamlet.

M.Wahl : Je maintiendrai ce que j'ai dit pour Montaigne et Hamlet. Mais nous aurons l'occasion de reparler de cela quand nous reparlerons de Hume. Pour le moment, nous en sommes à ce chapitre sur la méthode que Husserl va suivre.

Précisément, Husserl attire notre attention sur le fait que les considérations qu'il va poursuivre ici et qui ont déterminé alors le style de ce qu'il a dit auparavant comme indication préliminaire, ne sont pas des considérations historiques au sens habituel, car ce qu'il veut, c'est suivre et rendre compréhensible ce qu'il appelle la téléologie dans le devenir historique de la philosophie, en particulier de la philosophie moderne, et en même temps créer de la clarté sur nous-mêmes en tant que nous sommes porteurs de ce sens, en tant que nous sommes les collaborateurs dans notre volonté personnelle en vue de l'élaboration de ce sens.

Donc nous cherchons, et c'est pourquoi on peut tracer cette ligne qui va de Descartes à Kant, nous cherchons à comprendre l'unité qui se manifeste dans toutes ces positions historiques de but, et même dans les contradictions et aussi la coopération des métamorphoses de pensée qui se voient dans la philosophie moderne. Et il faudra en même temps exercer une critique constante, qui aura pour intention continue de voir, seulement comme un ensemble personnel pour chaque vrai philosophe, l'ensemble de cette histoire comme totalité que nous aurons à nous approprier comme notre tâche personnelle unique.. Il ne faut pas croire que nous verrons de l'extérieur l'évolution de la philosophie moderne, que nous la verrons post factum et à partir du fait. Nous ne chercherons pas une causalité purement extérieure et ancienne, mais nous aurons à voir à partir de l'intérieur. Et nous-mêmes, qui considérons cette évolution historique, non seulement nous avons un héritage spirituel, mais nous ne sommes rien d'autre que des êtres qui sont devenus de part en part historiquement situés dans un devenir historique spirituel, et c'est seulement à nous-mêmes, en tant que nous sommes situés historiquement qu'est dévolue une tâche qui nous est propre.

Pour voir cette tache, il faudra que nous comprenions de façon critique l'ensemble de cette histoire qui est notre histoire. Car elle n'a d'unité spirituelle qu'à partir de l'unité et de la force impulsive de la tâche que dans un devenir historique, dans la pensée des êtres philosophant en communication et parfois en communication par delà la diversité des temps, elle acquerra à travers des étapes de moindre clarté jusqu'à la clarté complète jusqu'à la transparence complète, car cette histoire nous est donnée non pas seulement comme quelque chose qui serait placé nécessairement devant nous, mais comme quelque chose qui est une tâche, où nous sommes ce que nous sommes, dit-il, dans une expression que je n'aime pas énormément, en tant que nous sommes des fonctionnaires de l'humanité philosophique moderne, des héritiers et des collaborateurs, des co-porteurs de la direction du vouloir qui traverse l'humanité et nous le sommes à partir d'une Urstiftung, c'est-à-dire d'une fondation originaire; la première fondation de cette philosophie moderne, et elle se fait chez Descartes, et c'est à partir de cette première fondation, et des transformations de cette première fondation que nous comprendrons cette philosophie. Mais cette première fondation est elle-même une post-fondation, si on peut dire, et une transformation d'une Urstiftung qui est encore plus originaire et qui est la fondation hellénique. Le début complet, le début téléologique, si ce mot a un sens, puisque téléologique veut dire final, et la vraie naissance de l'esprit européen se voit dans la fondation originaire grecque, et se voit en second lieu chez Descartes, comme répétition et approfondissement de cette fondation originaire grecque.

Il serait intéressant de rapprocher de ce que dit Husserl, la tentative de Heidegger, et il y a certainement une influence de cette pensée sur Heidegger, et aussi une influence réciproque de la pensée de Heidegger sur celle de Husserl. Il faut toujours revenir à l'originaire, et l'originaire, pour la philosophie moderne, c'est Descartes, mais cet originaire de la philosophie moderne ne peut se comprendre que par l'originaire de la philosophie hellenique.

"Une telle sorte d'éclaircissement de l'histoire dans son questionnement rétrospectif au sujet de la fondation originaire des buts qui lient la chaîne des générations à venir en tant que ceux-ci continuent à vivre dans les formes sédimentées, dans les formes qui se sont formées peu à peu au cours du temps à l'intérieur des générations à venir en tant que ceux-ci continuent à vivre dans les formes sédimentées, dans les formes qui se sont formées peu à peu au cours du temps à l'intérieur des générations pose une interrogation au sujet de ces buts qui sont toujours susceptibles soi des finalités toujours tentées à nouveau, et apportent avec soi aussi toujours à nouveau la nécessité par suite de leur insatisfaction d'éclaircir ces fins, de les améliorer et de les métamorphoser, de les transformer d'une façon plus ou moins radicale, cela n'est rien d'autre que l'authentique réflexion sur soi du philosophe, sur ce qu'il veut fondamentalement et authentiquement, sur ce qui est en lui comme vouloir à partir du vouloir et comme vouloir de ses ancêtres spirituels".

Je m'excuse de la longueur de la phrase, Husserl en est le premier responsable.

On se rappelle qu'il s'agit de la recherche de la fondation originaire, et que la fondation originaire, pour la philosophie, c'est d'une part la fondation cartésienne, sur laquelle nous reviendrons longuement, et d'autre part la fondation hellénique pré-supposée par la fondation cartésienne. Il s'agit donc de suivre l'histoire de la pensée humaine à partir de cette fondation, donc les produits se sont pour ainsi dire accrus par ces formes sédimentées dont il parle, et il faut en même temps revivre, comme il le dit, dans une nouvelle vitalité cette fondation, et en même temps la critiquer, et puis voir comment ces buts se sont déplacés; car les buts qui étaient ceux de la fondation originaire, de la fondation hellénique, ne sont plus tout à fait ceux de la fondation cartésienne, puisque tout a été changé par la découverte galiléenne de la nature mathématique du monde des corps, nous pourrions dire de la nature mathématique de la nature. Et c'est à partir de là qu'on pourra voir la volonté qui a guidé tout le cours de l'histoire de la philosophie, et qui a été voulue par nos ancêtres, et qui est revoulue, pour ainsi dire, par nous. Ainsi, c'est bien la poursuite d'une certaine idée, comme le veut Hegel, que va accomplir Husserl, mais conformément pourrions-nous dire à la théorie de Nietzsche, c'est l'idée en tant qu'elle est le produit d'une volonté profonde. Il continue :

"Il s'agit donc de faire revivre, dans son sens profondément historique, la rationalité sédimentée qui semble aller de soi et fournir le sol du travail privé et non historique du philosophe". Et en effet, chacun de nous en tant qu'il travaille dans sa pensée personnelle n'a pas conscience qu'il est un maillon de l'histoire, et il prend comme allant de soi ce qui est le produit de cette histoire. Donc il y a un sol historique de son travail qui apparaît comme non historique. "Il s'agit de poursuivre, dans cette réflexion sur nous-mêmes, la réflexion sur eux-mêmes de nos ancêtres, et ainsi non seulement d'éveiller et de transformer la chaîne des penseurs, et ce que Husserl appelle leur socialité pensante, leur communauté de pensée, en un présent vivant pour nous, mais aussi d'exercer sur le fondement de cette unité d'ensemble que nous présentifierons, une critique responsable, une critique d'une sorte particulière, qui aura son sol dans les positions de but historique personnel, dans les remplissements relatifs et dans les critiques mutuelles que, au travers de nous, se feront les uns aux autres les philosophes, et qui ne se contentera pas des simples choses qui semblent aller de soi pour le monde privé du philosophe actuel".

Par conséquent, il s'agit de poursuivre en nous-mêmes ce qu'il appelle l'unité d'ensemble, die Gesamteinheit, de toute une histoire, et en même temps, comme il va le faire particulièrement tout à l'heure pour Descartes, de critiquer cette histoire.

Il s'agit donc "d'être un penseur ou un philosophe autonome, un autopenseur, un penseur de soi dans la volonté qui se dispose à la libération par rapport à tout préjugé, et cela exige du philosophe la perception que toutes les choses qui vont de soi ordinairement sont des préjugés, et que tous ces préjugés sont des obscurités qui viennent d'une sédimentation traditionnelle; ce ne sont pas seulement des jugements douteux, il faut les prendre comme des jugements faux, si nous voulons nous débarrasser d'eux. Cela vaut à partir de la grande tâche, de la grande idée qui doit nous mener et qui s'appelle la philosophie elle-même, et c'est vers la philosophie et sur la philosophie que tous les jugements qui valent réellement doivent être tournés et ramenés en tant qu'ils sont vraiment des jugements qui valent philosophiquement.

Ainsi, pour être penseur autonome, Selbstdenker, il faut se délivrer des préjugés, mais en même temps il faut avoir conscience de cette chaîne où nous sommes placés. De là le double but qu'il va proposer au cours des chapitres qui vont suivre, voir comment s'est formée la pensée de Descartes et en même temps la critiquer. Et nous voyons que dans cette attitude vis-à-vis de la pensée de Descartes, c'est encore un certain reflet, un reflet profondément senti et vécu, si on peut dire, de la pensée de Descartes qui va s'exprimer, car ce qu'il nous dit, se libérer des préjugés, ne pas les considérer comme simplement douteux mais complètement faux, est conforme à la pensée de Descartes lui-même. Par conséquent, il faudra être plus cartésien que Descartes en critiquant Descartes même, et il faudra être autre chose que cartésien, parce qu'il faudra mieux se rendre compte de l'unité d'ensemble de l'histoire humaine.

Donc, "une réflexion historique rétrospective du genre de celle dont nous venons de parler, c'est une auto-réflexion particulièrement profonde sur l'évidence de ce vers quoi nous voulons nous dégager en tant qu'essence historique, en tant que nous sommes celui que nous sommes". Cette réflexion sur soi servira donc à ce qu'il appelle, d'un mot que l'on retrouve chez Heidegger, Entscheidung, la décision résolue; et cette décision est la continuation de notre tâche la plus propre, c'est-à-dire de la tâche qui a été maintenant comprise et éclaircie à partir de cette réflexion historique, qui nous est donnée comme tâche d'une façon commune par notre place dans l'histoire".

Nous avons parlé jusqu'ici de ce qu'il appelle la Urstiftung, c'est-à-dire la fondation originaire, que ce soit la fondation cartésienne ou la fondation hellénique; mais nous ne pouvons parler de cela que si en même temps nous considérons ce qu'il appelle la fondation finale, Endstiftung. "Il appartient essentiellement à chaque fondation originaire une fondation finale, qui est donnée comme une tâche au processus historique". Et nous trouvons là quelque chose d'assez semblable à la pensée hégélienne. Mais cependant l'idée de "chaque" fondation historique, s'il faut bien lire jeder et non jener implique une succession de mouvements philosophiques plus heideggerienne que hégélienne. "Cette fondation finale est accomplie quand la tâche est venue à sa pleine clarté, et en est venue par conséquent à une méthode apodictique, suivant son expression, qui à chaque pas du chemin est passage vers de nouveaux pas, et qui chaque fois veut que ces pas qu'elle fait réussissent d'une façon absolue, c'est-à-dire d'une façon apodictique".

Quand Husserl ici emploie le mot apodictique, il ne l'emploie pas dans le sens tout à fait traditionnel et classique, car apodictique vient de ἀποδείκνυμι et conserve ordinairement l'idée de démonstration; mais en même temps, ce qui est démontré est certain, et pour Husserl, c'est cette idée de certitude qui est surtout comprise dans l'idée d'apodictique, plus que l'idée de démonstration. Par conséquent, quand il dit apodictique, cela veut dire surtout évident et certain.

"La philosophie comme tâche infinie en serait ainsi venue à son commencement apodictique et à son horizon de continuation apodictique". Lui-même signale implicitement dans cette parenthèse, son emploi du mot apodictique : "Il serait fondamentalement faux de prendre comme apodictique ce qu'on entend ordinairement comme apodictique dans le sens où on emprunte la signification de ce mot à la mathématique traditionnelle". Il change un peu la signification du mot apodictique. Il veut le prendre dans son sens "principiel" comme signifiant : certain.

Mais cela est un détail. L'important, c'est qu'il faut voir la fondation finale, et que c'est à partir de cette fondation finale qu'on comprendra, si on peut le comprendre, le début apodictique de la philosophie.

Nous sommes ici très près de certaines considérations de Heidegger, qui n'ont peut-être pas été sans influence sur ces considérations de Husserl.

Il nous dit ensuite qu'il doit nous avertir d'éviter un contresens qui consisterait à trop insister sur cette idée de l'unité du courant philosophique. "Chaque philosophe historique accomplit sa propre réflexion personnelle et il conduit son dialogue et ses entretiens personnels avec les philosophes de son présent et de son passé; il s'exprime lui-même sur tout cela, il fixe son point de vue personnel précisément dans et par ses explications avec d'autres, se crée pour lui-même une compréhension de sa propre action, quelle que soit la façon dont les théories qu'il publie se sont développées dans la conscience qu'il a de ce vers quoi il s'efforçait". Donc il y a pour chaque philosophe une intuition originaire; il n'y a pas seulement l'intuition originaire de la philosophie occidentale chez Descartes, et auparavant chez les Grecs; chacun des philosophes a son intuition. Mais d'après Husserl, ces intuitions viennent se placer à l'intérieur d'un courant qui naît de ces deux intuitions originaires. Il y a quelque chose qui fait l'unité cachée de l'intériorité intentionnelle, qui seule constitue l'unité de l'histoire, à l'intérieur de laquelle tous ces philosophes exercent leur vouloir individuel.

Mais cette unité, nous dit-il, elle ne sera complètement révélée que dans la fondation finale, Endstiftung. Alors ici une question naturelle se pose à nous : cette fondation finale, la connaîtrons-nous ? Sera-t-elle celle que Husserl érige ici? Rien ne dit que la Krisis de Husserl, ou tel autre ouvrage de Husserl ou de Heidegger ou de Hegel soit le dernier des ouvrages philosophiques. Par conséquent, il est toujours très difficile de parler à partir de la fondation finale.

Ce n'est que dans la fondation finale que se révèle cela (la direction de toute philosophie) ce n'est qu'à partir d'elle que s'ouvre cette orientation une de toutes les philosophies et de tous les philosophes et ce n'est qu'à partir d'elle que peut être gagné, conquis un éclaircissement dans lequel les penseurs passés pourront être compris d'une façon dont eux-mêmes ne se sont pas compris".

Il existe donc ce que Husserl appelle une considération téléologique de l'histoire et cette considération téléologique ne peut jamais être atteinte par les citations d'exposés qu'ont faits sur eux-mêmes les philosophes, puisque nous savons que nous comprendrons les philosophes d'après cette Endstiftung,- si nous pouvons atteindre cette Endstiftung,- mieux qu'ils ne se sont compris. La recherche historique sur les interprétations que ces philosophes ont données d'eux-mêmes, quel que soit le soin qu'on mette à faire cette recherche (et même la recherche sur toute une chaîne de philosophes) ne nous apprendra rien sur ce vers quoi dans tous les philosophes s'est efforcé le "cela" dans l'unité cachée d'intériorité intentionnelle qui constitue l'unité de l'histoire. La vérité propre de notre "considération historique téléologique" ne pourra jamais être réfutée (pas plus que prouvée d'ailleurs) par les citations des exposés faits sur eux-mêmes par les philosophes antérieurs.

En effet, ce qui transparaîtra dans cette fondation finale et dans cette considération historique téléologique, c'est ce qu'il appelle une harmonie significative finale obtenue par l'évidence de la vision critique de l'ensemble.

Mais nous pouvons dire que Husserl présuppose ici la fin de la philosophie comme Hegel présuppose la fin de la philosophie.

Nous passons maintenant aux chapitres consacrés à Descartes, qui sont complétés par des annexes, dont nous aurons à nous servir pour compléter le texte.

Le chapitre XVI est intitulé "Descartes comme fondateur originaire aussi bien de l'idée moderne du rationalisme objectiviste que du motif transcendantal qui va le faire éclater". Nous savons en effet que ce qui caractérise la crise devant laquelle se trouve Husserl, c'est cette dualité de tendances du rationalisme objectiviste sous toutes ses formes, du mathématisme des successeurs de Descartes, du scientisme, si on veut, et d'autre part de l'idéalisme subjectif. Et il va démontrer que l'origine de ces deux tendances qui se heurtent l'une à l'autre se trouve dans le même penseur, qui est Descartes.

Il faut souligner que, alors que beaucoup des philosophes étrangers ne voient pas la grandeur de Descartes, ou quand ils la voient le défigurent, Husserl est beaucoup plus près que la plupart d'entre eux - je mets à part les néo-kantiens de l'école de Marburg - de la vérité du cartésianisme. Nous verrons cependant les discussions que peut soulever son exposé de Descartes.

"Maintenant ce que nous avons à faire, c'est éclaircir le sens d'unité du mouvement philosophique moderne, et c'est à partir de là que nous pourrons mieux voir le rôle qui a été dévolu au développement de la psychologie nouvelle".

Et en effet, l'idée de Husserl, c'est que Berkeley et Hume, je crois que c'est ce qu'il appelle la psychologie nouvelle, ont eu une très grande influence pour le développement même de la seconde des tendances que nous avons mentionnée, la tendance transcendantale. Et je reviens à l'idée que j'avais signalée, à savoir que pour lui il y a un courant unique qui se fait voir dans la philosophie moderne, et qui va de Descartes à Kant en passant par Berkeley et Hume. J'avais dit que l'on pourrait discuter cette façon de voir, et que lui-même d'ailleurs aurait sans doute à apporter quelques réserves à ce que nous disons en ce moment et même à la critique que nous faisons de lui.

"Pour éclaircir ce sens, nous dit-il, nous devons nous retourner vers le génie originairement fondateur de l'ensemble de la philosophie moderne, c'est-à-dire vers Descartes, car peu de temps après que Galilée avait accompli la fondation originaire de la nouvelle science de la nature, c'est Descartes qui a conçu la nouvelle idée de la philosophie universelle, et qui l'a pour ainsi dire mise en marche dans une marche systématique, qui lui a facilité sa marche systématique : avec le sens du rationalisme mathématique ou plutôt, peut-on dire, physicaliste, ce qu'il a fondé, c'est la philosophie comme mathématique universelle, et dès sa fondation elle en est venue à avoir une action extrêmement forte sur toute la pensée moderne".

Nous pouvons compléter cela par des annexes qui datent d'une des deux années qui ont suivi la rédaction de ce texte. Il nous dit (p.392-394):

Pensant à nos ancêtres philosophiques nous en venons à Descartes". "Nous en venons ainsi à Descartes, mais - et il se conforme à ce que nous avons dit, que cette fondation originaire de la philosophie moderne ne peut pas se comprendre sans la fondation originaire __ de toutes les philosophies, c'est-à-dire sans la philosophie grecque - Descartes a, nous le savons, déjà derrière lui l'histoire de la philosophie, la communauté des philosophes, depuis Thalès. Mais nous pouvons pourtant maintenir que Descartes constitue un commencement nouveau. Et nous, "philosophes du présent", nous dit-il, nous commençons à notre tour, et nous commençons en réfléchissant sur les motifs de notre insatisfaction philosophique dans le présent qui nous est offert, sur l'insatisfaction de l'humanité actuelle devant nos philosophies, et surtout devant la multiplicité grandissante de ces philosophies, multiplicité qui contrarie le sens même de la philosophie".

Par conséquent, en même temps que nous pensons à Descartes, nous avons à penser au début de la philosophie. Et nous avons à penser à nous-mêmes, qui devons à notre tour accomplir une oeuvre cartésienne. Et notre but est en effet une sorte de révolution cartésienne en son genre. Et il dit, page 393 :

"Nous pouvons comprendre comment un philosophe postérieur à Descartes doit exiger lui aussi, de nouveau, un commencement, comment il y a une exigence originaire qui est en quelque sorte donnée par ce qu'il appelle l'intention qui est la philosophie même, l'intention qui constitue la philosophie elle-même, et cette intention enferme en soi, dans les conditions évidentes de la possibilité de remplissement, un impératif catégorique". Ce remplissement sera accompli par le fait que nous commencerons à notre tour la philosophie.

"Nous pourrions comprendre que chaque philosophe (en tant qu'il porte en soi l'intention originaire) doit accomplir à son tour cette exigence catégoriale qui est celle du commencement, même s'il ne peut pas l'accomplir de façon pleinement scientifique". Et nous retournons à l'idée de Descartes, à Descartes comme idée, à l'affirmation que Descartes a priseau sérieux, a voulu prendre au sérieux cette idée de commencement. Et il a mis en question non seulement la scolastique et les anciennes philosophies, mais aussi la science de la nature galiléenne.

Il attribue à Descartes le mérite d'avoir critiqué la science de la nature galiléenne, mais nous verrons qu'il critiquera Descartes parce qu'il ne l'a pas assez sérieusement critiquée.

Ainsi continue Husserl, l'intention "philosophie" est pour Descartes, bien qu'elle soit son intention propre,en même temps, l'intention unique qui traverse toutes les époques.

Ce que nous venons de dire nous fait reprendre conscience de ce que nous avons déjà dit, à savoir que la philosophie a, au travers de toutes les philosophies particulières, un seul et même sens, et ce n'est pas quelque chose de général qui peut se déterminer empiriquement par la comparaison d'une philosophie avec l'autre(1) c'est quelque chose qui est pour ainsi dire donné a priori. Il y a une idee générale de la philosophie, antérieure à toute philosophie. Il ne s'agit pas de comparer les philosophies pour voir ce qu'est la philosophie. Nous pouvons au contraire connaître la philosophie en partant de ce que Husserl avait appelé, dans les pages précédentes, l'intention philosophique. Et nous verrons alors que toutes les philosophies ont une identité qu'ils ne remplissent pas les intentions simplement semblables.

Chaque philosophie particulière porte cette même intention identique et que chaque philosophe ne fait que répéter, c'est le mot dont se sert Kierkegaard et le même mot dont se sert Husserl, chaque philosophe ne fait que répéter cette intention une dans le mode de la reprise de cette intention, de même que, si je me suis décidé à vouloir ou connaître, chaque fois que j'ai devant moi un acte à faire, conformément à cette décision antérieure, je reprends cette décision qui se présente comme évidemment identique et identiquement évidente, comme identique et évidente.

Et ici nous trouvons une phrase qui demandera des discussions et des développements ultérieurs :

A cette unité et identité de l'intention de toutes les philosophies appartiennent l'unité et l'identité du monde comme étant le même, et simplement changé sans cesse dans son contenu historique, ce monde dans lequel tous les philosophes vivent et où ils se connaissent eux-mêmes - monde profondément historique.

Ici nous touchons à un point qui ne pourra être éclairci que dans la suite, à savoir qu'en même temps que le je,est donné le monde dans lequel le je pense et dans lequel le je est vivant. Et il s'agira de voir la relation du cogito avec ce monde.

Maintenant nous pouvons revenir à Descartes :

"Ce que nous avons dit ne signifie pas, nous dit d'abord Husserl, qu'il a complètement pensé, jusqu'au bout systématiquement et d'avance,cette idée de la fondation de la philosophie, et à plus forte raison nous ne pouvons pas dire que ses contemporains et ses successeurs, qui ont été conduits par lui dans les sciences, aient eu de façon explicite cette idée; car, dit Husserl, pour penser complètement cette idée, il aurait fallu que Descartes ait devant lui une complète et systématique élaboration, une plus haute élaboration de la pure mathématique dans l'idée nouvelle

---

(1) Comme dit curieusement Husserl un triangle est une généralité qui peut être conquise d'une façon empiriquement extérieure pour une comparaison des figures particulières.

d'universalité, élaboration qui ne s'est produite dans sa première maturité relative que chez Leibniz comme mathématique universelle, et qui se produit dans une forme encore plus mûrie, comme mathématique des ensembles, définis aujourd'hui dans les recherches vivantes des mathématiciens".

Ici, nous pourrions discuter un peu, du point de vue historique, l'idée de Husserl, car il paraît évident que Descartes avait cette idée d'une mathématique universelle avant que Leibniz l'ait eue, peut-être pas de la façon dont Leibniz l'a eue, mais au moment des Regulae, et dans la nuit de l'illumination, Descartes a bien eu l'idée de l'unité de la science et l'idée d'une mathématique universelle, et sans doute cette idée d'une mathématique universelle a été antérieure à son idée même de la philosophie. Donc ce n'est pas tellement nécessaire comme le dit Husserl d'attendre Leibniz pour avoir cette idée. Nous trouvons cette idée déjà chez Descartes et même avant lui. Mais ceci est un détail.

Husserl insiste ensuite sur le fait que les idées vivent de façon diverse dans les différents esprits. Nous avons vu tout à l'heure l'unité de la courbe de l'histoire de la philosophie moderne, d'après Husserl, mais "chaque idée historique, se produisant au cours de grandes évolutions, vit dans la conscience de personnalités qui fonctionnent, nous dit-il, comme les porteurs de leur développement. Et il en est bien ainsi des idées de la nouvelle mathématique, de la nouvelle science de la nature, de la nouvelle philosophie. Ces idées vivent dans la conscience de ces personnalités dans des modes noétiques très différents. Une idée comme celle de la certitude mathématique peut être quelque chose qui exerce son effort d'une façon continue comme un instinct, sans que les personnes qui ont cette idée se rendent compte de ce vers quoi elles se dirigent, puissent se rendre compte d'une façon claire de la direction et du but de cette idée. Parfois encore, ces idées sont simplement les résultats de la façon dont on se rend compte plus ou moins vaguement de ce qu'elles font. Parfois, les buts sont saisis d'une façon saisissante plus ou moins inexacte, et on peut d'ailleurs les rendre plus proches de l'exactitude par des efforts successifs; ils se corrigent et s'élaborent eux-mêmes peu à peu.

Mais d'autre part aussi, nous avons des modes sous lesquels l'idee se présente, de façon banale et plate, comme par exemple sans doute les idées cartésiennes dans certains philosophes du XVIII• siècle, et des modes dans lesquels elles sont obscurcies parce que des idées autres précisées à partir d'autres points de l'horizon philosophique se mêlent à elles. Et elles deviennent par là des idées vagues, parce que des idées qui ont leur précision dans d'autres champs sont mêlées à elles, et parfois ces idées deviennent de purs concepts de mots vidés de substance, et ne font plus que s'alourdir par les interprétations fausses qu'elles trouvent. Elles restent cependant d'une certaine façon vivantes comme impulsions dans l'évolution".

Nous avons à voir que ces idées, l'idée ici d'une certitude mathématique, ne vit pas seulement dans Descartes, et ceux qui peuvent le suivre sur le terrain de la mathématique et de la physique mathématique, mais aussi vivent chez ceux qui ne sont pas éduqués dans la pensée mathématique. Mais c'est au sein de cette pensée que s'est formée d'abord cette méthode cartésienne, et qu'elle a permis la construction de toutes les sciences modernes. C'est donc une nouvelle idée de la philosophie qui naît avec Descartes. "Il l'a saisie et d'une façon relativement ferme, embarrassée". Mais Descartes n'est pas grand seulement parce qu'il a vu plus consciemment

que Galilée ne l'avait vu la valeur des mathématiques comme modèle de toutes les sciences; "ce n'est pas seulement l'inauguration de cette idée qui fait de Descartes l'ancêtre de la modernité. Il est hautement remarquable, nous dit Husserl, que dans les Méditations c'est le même Descartes, et précisément pour donner un fondement au nouveau rationalisme et par là même au dualisme, qui est le fondateur originaire de pensées qui étaient destinées, dans leur continuation historique, comme conformément à une sorte de téléologie cachée de l'histoire, à faire éclater précisément ce rationalisme par la découverte de l'absurdité qui y était cachée".

Ainsi, en même temps qu'il fondait ce rationalisme mathématique, Descartes, pour fonder précisément ce rationalisme, était amené à insister sur le domaine de la pensée, et ce domaine de la pensée, c'est celui où Berkeley et Hume vont trouver plus tard des éléments qui feront éclater ce rationalisme même dont Descartes était le fondateur.

Autrement dit encore, pour donner une fondation radicale à son dualisme, et pour permettre à son rationalisme de fonctionner, Descartes a été amené à établir un domaine de la pensée, et c'est à l'intérieur de ce domaine que plus tard vont se faire jour des difficultés qui feront éclater le rationalisme. Donc "ces pensées mêmes qui devaient fonder ce rationalisme comme vérité éternelle, aeterna veritas, portent en elles un sens profondément caché qui, quand il sera venu finalement au jour, va déraciner de fond en comble, nous dit Husserl, ce rationalisme même.

C'est précisément ce que nous avait annoncé Husserl : la pensée de Descartes fondateur du rationalisme, et fondateur du transcendantalisme va le faire éclater par l'intermédiaire de Hume et de Berkeley.

Nous en venons au chapitre suivant qui expose la remontée de Descartes et l'ego cogito comme interprétation signifiante de l'ἐποχή cartésienne.

Ce que nous dit ici Husserl d'abord ne nous apprend pas grand'chose, et il tient à ne pas nous apprendre grand'chose, c'est-à-dire qu'il va retracer brièvement le chemin que nous savons être celui de Descartes dans les Méditations.

"Considérons la marche des deux premières Méditations dans une perspective qui laisse voir leur structure générale, c'est-à-dire le chemin qui va vers l'ego cogito, le ego des cogitationes chaque fois pensées, chaque fois cogitatae. Notre thème, c'est donc ce thème favori d'examen pour les apprentis philosophes. Mais en vérité, il y a dans ces premières Méditations une profondeur qu'il n'est pas facile d'épuiser, et cela est si bien le cas que Descartes n'a pas pu lui-même épuiser cette profondeur, de telle façon que la grande découverte qu'il avait en main, il l'a laissé pour ainsi dire glisser et il n'a pas pu la retenir devant lui.

De là la nécessité encore et peut-être surtout aujourd'hui, dit Husserl, pour chaque penseur autonome d'étudier avec une volonté d'approfondissement très grande ces premières méditations, et la nécessité de ne pas être effrayé par l'apparence, dit-il, de primitivité, par l'apparence d'une certaine grossièreté dans le raisonnement cartésien, de ne pas être effrayé en deuxième lieu par l'exploitation, que nous connaissons d'avance, de ces pensées nouvelles pour les démonstrations de Dieu, paradoxales et contraires au fond à la raison, qui sont faites à l'aide de ces idées cartésiennes, de ne pas être détourné et effrayé, en troisième lieu, par beaucoup d'obscurités et par beaucoup d'ambiguités. Mais d'autre part, il ne faut pas non plus que nous soyons trop vite rassurés par les réfutations que nous pouvons faire de toutes ces difficultés et de toutes ces preuves peu probantes".

Par conséquent, il ne faut ni prendre au sérieux les preuves de l'existence de Dieu, telles qu'elles se trouvent chez Descartes, d'après Husserl, ni prendre complètement au sérieux les réfutations trop faciles qu'on en a faites. Par conséquent, il faut entrer dans d'assez grands détails.

"Et il ne s'agit pas de répéter ce que Descartes dit, mais plutôt de retenir seulement ce qui réside de réel et de valable dans sa pensée. (Le tout est de savoir comment on peut connaître ce qui réside réellement dans sa pensée). Et ensuite, il s'agit de séparer ce dont il a eu conscience clairement lui-même et les fausses évidences, les choses comme allant de soi, qui ont recouvert les vraies évidences, et qui se sont placées devant les véritables évidences de façon à les cacher. Et ce ne sont pas seulement des restes de traditions scolastiques, ce ne sont pas seulement des préjugés contingents de son temps, mais ce sont des choses qui paraissent aller de soi, qui ont été héritées par Descartes des générations antérieures et venues du fond des siècles. Donc nous ne pourrons nous en délivrer qu'avec beaucoup de difficultés, par une volonté d'éclaircissement qui nous délivrera de certains préjugés inconnus même de Descartes et par une volonté de penser jusqu'au bout ce qu'il y avait d'original dans sa pensée.

La connaissance philosophique est d'après Descartes la connaissance absolument fondée, et elle doit reposer sur le fondement de connaissances immédiates et apodictiques, au sens que nous avons défini, qui excluent dans leur évidence tout doute pensable. Chaque pas de connaissance médiate doit demander, exiger et atteindre une évidence de ce genre".

Il y a là déjà quelque chose sur quoi nous serons amenés à réfléchir après Husserl. Descartes veut se délivrer de toute connaissance relative, de toute connaissance douteuse pour avoir une connaissance absolument fondée. En disant cela, il prend donc comme idéal, cela va de soi, l'idéal d'une connaissance absolument fondée. Husserl réfléchira à ce fait surtout dans les considérations qu'il a écrites ensuite. Est-il légitime de laisser comme valable cette idée d'une connaissance absolument fondée, alors que nous avons mis en doute toutes choses? Il y aurait là quelque chose que le doute cartésien semble laisser de côté, alors que Descartes prétendait ne rien laisser de côté, c'est cet idéal d'une connaissance absolument fondée. Nous aurions à discuter ce premier point.

"Descartes considère donc toutes ces persuasions qu'il a eues, jusqu'ici, celles qu'il a comprises et celles qui lui sont venues de l'enseignement, et il voit que partout s'annonce le doute ou des possibilités de doute. Dans cette situation, il est inévitable pour lui, et pour tous ceux qui veulent philosopher sérieusement, de commencer par une sorte d'ἐποχή, c'est le mot husserlien pour le doute, une sorte de retenue sceptique radicale, qui met en question l'univers de toutes les

persuasions, de toutes les convictions, que nous avons eues jusqu'ici, qui écarte de nous tout emploi du jugement au sujet de ce monde, toute prise de position par rapport à sa valeur ou à sa non valeur".

Ici va s'ouvrir pour nous une seconde question, que nous ne pourrons, pas plus que la première, étudier aujourd'hui: est-ce qu'on peut mettre en question complètement le monde? Est-ce que le monde, tel qu'il nous est prédonné dans la perception, peut réellement être mis en question ?. C'est donc notre second problème.

Nous continuons l'exposé de la pensée cartésienne. Husserl suit de près le texte de Descartes :

"Une fois dans sa vie, tout philosophe doit procéder ainsi, et s'il ne l'a pas fait jusqu'ici il doit le faire maintenant, même s'il a déjà sa propre philosophie. Cette philosophie qui est la sienne doit être considérée, maniée, traitée comme tout autre préjugé". Donc "cette ἐποχή cartésienne est d'un radicalisme inouï jusqu'ici, car elle embrasse expressément, non pas seulement la valeur de toutes les sciences qui ont été constituées jusqu'aujourd'hui, en comprenant en elle la mathematique qui revendique pour elle-même une évidence apodictique, mais elle embrasse aussi la valeur du monde vital, Lebenswelt, pré-scientifique et extra-scientifique, le monde qui est continument prédonné dans une sorte de compréhension qui va de soi, et qui n'est pas mis en question ordinairement, le monde de l'expérience sensible, et par là même elle comprend aussi toute la vie de pensée qui est nourrie par ce monde, c'est-à-dire la pensée non scientifique, mais aussi finalement la pensée scientifique bâtie sur la première.

Par conséquent, en tout cas, en nous retournant vers la mise en question de ce monde vital, nous pouvons dire que pour la première fois, d'après Husserl, la tranche inférieure de toute connaissance objective, le sol de connaissance de toutes les sciences, de toutes les sciences au sujet du monde, sont mis en question, et mis en question de façon erkenntnistheoretisch, conforme à la théorie de la connaissance. Ce qui est mis en question, c'est l'expérience, au sens ordinaire du mot, l'expérience sensible, et corrélativement c'est le monde même, le monde en tant qu'il est le monde qui a cette expérience et à partir de cette expérience, pour nous sens et être, le monde en tant qu'il est présent à nous continuellement dans une assurance sans questionnement et simple. Et c'est là qu'à nouveau se repose cette seconde question que nous avons posée : pouvons-nous faire réellement abstraction de ce monde ? Et à vrai dire, Husserl, je crois, sur ce point, aura en lui-même et sentira en lui-même deux tendances assez contradictoires : il faut rattacher ce monde au cogito, mais d'autre part le cogito ne peut penser sans ce monde prédonné, qui finalement ne peut peu-être pas être mis en question autant que le voulait Descartes, et autant que le veut, à certains moments au moins, Husserl.

Descartes, disions-nous, met à part pour la rendre douteuse l'expérience sensible, et "corrélativement à elle le monde même, le monde en tant qu'il a sens et être pour nous à partir de cette expérience sensible, ce monde qui se présente à nous de façon continue et sans que nous nous interrogions sur lui dans notre expérience commune, ce monde qui est simplement présent. Et sans doute, il y a dans ce monde des réalités que nous sommes amenés occasionnellement à considérer comme douteuses, ou même que nous sommes amenés à dévaluer et à détruire en tant qu'elles sont apparences et apparences de néant", mais malgré cela, ce monde sensible est quelque chose qui reste tout le temps présent à nous-mêmes. Or c'est ce monde, en même temps que l'expérience sensible, qui est mis en doute dans l' ἐποχή cartésienne et husserlienne. Et en même temps que lui "sont mis en doute, ajoute Husserl, tous les accomplissements de sens et de valeur, qui sont fondés dans l'expérience, c'est-à-dire toutes ces structures de jugements de valeur qui sont fondés dans l'expérience. Cette mise en doute est ce en quoi réside le début historique d'une critique de la connaissance, et en particulier en tant que critique radicale de la connaissance objective".

Dans ce passage, et nous aurons à y insister longuement, nous trouvons implicitement cette idée : peut-on réellement mettre en doute ce monde, qui est le monde qui nous accompagne continuement à tous les stades dans notre expérience ordinaire ? C'est donc la première question que nous aurons à étudier, d'après les appendices et les notes de Husserl quand nous nous tournerons vers eux. Nous la laissons de côté pour le moment et nous abordons le paragraphe suivant .

Il nous "rappelle que le scepticisme ancien, tel que l'ont inauguré Protagoras et Gorgias, a mis en doute et a nié l'ἐπιστήμη ,c'est-à-dire la connaissance scientifique de l'en soi, mais qu'il n'est pas allé au-delà d'un tel agnosticisme limité, qu'il n'a pas depassé le refus et la négation des substructures rationnelles d'une philosophie qui prétend, avec ces soi-disant vérités en soi, poser et saisir un en soi rationnel. C'est cela qui constitue l'essentiel, d'après Husserl, du scepticisme antique, la négation de la philosophie rationnelle, de l' ἐπιστήμη rationnelle, d'une façon plus générale, et de l'idée de vérité en soi". Donc ces sceptiques anciens sont amenés à dire que le monde est rationnellement inconnaissable, que nous ne pouvons pas, au-delà des apparences subjectives relatives, atteindre quoi que ce soit.

Il admet qu'il y aurait une possibilité pour ce scepticisme "d'aller plus loin à partir de là, de pousser plus loin ce qu'il appelle son caractère radical". Et en effet, je crois qu'ici, un peu abusivement, Husserl restreint le scepticisme antique à la négation de la science, et, comme je l'ai dit, que ce scepticisme antique va beaucoup plus loin qu'il ne le dit et précède réellement le doute cartésien lui-même. Du reste, il le reconnaît dans une parenthèse, cette fois en se tournant vers Gorgias et sa proposition, dit-il ambigüe : il n'y a rien, es gibt nicht, et il est évident que cette proposition de Gorgias ne nie pas seulement la philosophie rationnelle, mais nie toute pensée, quelle qu'elle soit. Cependant, Husserl pense que "le scepticisme antique n'en est jamais venu à cette position radicale". C'est qu'il lui manquait aussi bien qu'au scepticisme postérieur, le scepticisme négativiste avec son attribut pratique et éthique, le motif original, proprement cartésien; ce qui

caractérise en effet la pensée de Descartes, c'est d'avoir voulu, comme le dit Husserl dans une belle formule, en traversant l'enfer d'une ἐποχή quasi sceptique au-delà de laquelle on ne peut pas aller dans la méfiance vis-à-vis de tout, pénétrer jusqu'à la porte d'entrée dans le ciel d'une philosophie rationnelle absolue et l'élaborer, cette philosophie rationnelle, d'une façon systématique".

Par conséquent, nous avons là à exprimer un second doute, moins important que le premier, et qui porte sur l'origine et la valeur de cette conception que Husserl a du scepticisme antique, et sur le fait qu'il ne lui reconnaît peut-être pas une valeur assez grande.

Nous continuons. Husserl se pose la question : "comment l'ἐποχή , c'est-à-dire le doute cartésien, va-t-il accomplit cette oeuvre que Descartes et Husserl lui assignent, c'est-à-dire nous faire arriver au ciel de la connaissance en passant par l'enfer du doute? Comment cette ἐποχή pourra-t-elle, elle qui nie d'un coup toute connaissance du monde, et toutes les structures, même celles de l'expérience ordinaire pure et simple, qui les nie ou en tout cas les met hors de jeu, et qui perd ainsi l'être du monde, qui laisse échapper l'être du monde, comment pourra-t-elle fournir et montrer un sol primitif, *Urboden*, d'évidence immédiate et certaine, d'évidence immédiate et apodictique, pour prendre le mot de Husserl?"

C'est là une interrogation qui va nous mener au *cogito*, car on sait, et ici Husserl ne fait que suivre le texte même de Descartes, quelle est la réponse. "La voici : Si je supprime toutes les positions que je puis avoir vis-à-vis de l'être ou du non être du monde, et si je m'interdis toute évaluation d'être par rapport au monde, cependant à l'intérieur de ce doute, toute valeur d'être n'est pas supprimée. Moi, c'est-à-dire le je qui accomplit l'ἐποχή , je ne suis pas inclus dans le monde objectif de cette ἐποχή . Bien plus, si je l'accomplis de façon réellement radicale et universelle, j'en suis par principe exclu. Je suis nécessaire en tant que je suis l'accomplisseur de cette ἐποχή . Et ici je trouve précisément le sol évident cherché, le sol évident qui exclut absolument tout doute possible. Donc, si loin que je puisse pousser le doute, et même si je pense, et même si je cherche à feindre cette pensée que tout est douteux ou même n'est pas, il est absolument évident que malgré tout moi je suis, en tant que doutant et en tant que niant tout. Donc un doute universel se supprime. Ainsi pendant le cours de l'ἐποχή universelle, l'absolue évidence certaine du *je suis* s'impose à moi".

Ici, il n'y a pas grand'chose à dire, car Husserl s'en tient à la pensée cartésienne et à l'exposé de la pensée cartésienne; c'est dans la suite qu'il va y avoir une nuance assez différente.

"Mais dans cette même évidence, il y a beaucoup de choses, il y a une multiplicité très grande qui est contenue. *Sum cogitans*, si je mets sous une forme concrète cette proposition évidente, j'ai la proposition "Je pense des pensées en tant que pensées", ego cogito cogitata qua cogitata. Par conséquent, cela enferme toutes les *cogitationes*, aussi bien les *cogitationes* prises une à une que leur synthèse en tant qu'elle court dans la conscience vers l'unité universelle d'une *cogitatio* dans laquelle le monde et tout ce qui est chaque fois pensé par moi comme *cogitatum* en fait avait et a une valeur d'être pour moi".

Il insiste aussi sur ce fait qu'il ne faut pas dire seulement *cogito*, comme Descartes l'a fait, dit-il; il faut dire *cogito cogitata*, et il s'agit alors de savoir quel est le statut de ces *cogitata* pris séparément et même de la synthèse de ces *cogitata*, qui est l'ensemble de ma pensée. Et voici ce qu'il nous dit sur ce point:

"Mais maintenant, en tant que philosophant, je ne puis accomplir simplement ni explorer de la façon qui était naturelle auparavant ces valeurs. Dans mon état actuel, qui est celui du doute, de l'ἐποχή au sujet et au-dessus de tous ces *cogitata*, je ne dois plus coopérer à ces valeurs".

"Ainsi toute ma vie d'ensemble, ma vie faite d'actes en tant que j'éprouve, en tant que je pense (au sens étroit du mot) , en tant que j'évalue etc. me reste. Et cela va même plus loin"; on pourrait ajouter des participes à ceux que j'ai énumérés; mais tout ce qui me reste, tout ce qui était auparavant pour moi, devant moi comme le monde, le monde qui était et valait pour moi est devenu un simple phénomène, et cela par rapport à toutes les déterminations qui lui appartiennent. Donc, toutes ces déterminations, et le monde lui-même dans son ensemble", cette synthèse à laquelle il a fait allusion précédemment, "sont transformés en mes *idées*; ce sont des contenus inséparables, contenus (1) de mes représentations qui sont en tant que ce sont leurs *cogitata*, et qui sont maintenus dans l'ἐποχή .

Ainsi, nous aurions ici une sphère d'être évidente et certaine incluse sous la rubrique ego; aussi bien que le *cogito*, nous avons les *cogitata*. Nous n'avons pas seulement cette proposition axiomatique unique, le *ego cogito* ou le *sum cogitans*.

Nous pourrions peut-être faire une observation sur la place des *cogitata* chez Descartes et chez Husserl. Il est certain que le doute méthodique n'a pas supprimé chez Descartes tous les *cogitata*, car s'il en était ainsi, il ne pourrait même pas dire ensuite : *ego cogito*. Il faut bien que l'idée de *cogitatio* lui soit, d'une façon ou d'une autre, restée dans l'esprit; il faut même aussi qu'il retrouve un certain nombre d'axiomes, comme par exemple : il y a autant de réalité objective dans la cause que dans l'effet. Tout cela n'a pas été détruit par le doute méthodique. En tout cas, c'est resté d'une certaine façon, sur laquelle Descartes ne s'est pas appesanti. Et même l'idée de substance, le rapport de la substance à l'attribut, est resté dans l'esprit de Descartes. Et les vérités mathématiques aussi sont restées, d'une certaine façon, même si on en doute, dans l'esprit de Descartes. Seulement Descartes n'a pas donné grande importance explicite à tout cela. Ce n'est qu'ensuite, quand il retrouvera ses idées, quand on lui demandera "Comment se fait-il que vous disiez cela, puisque vous n'aviez plus que le *cogito* ? qu'il dira : "Dans le *cogito* même, il y avait des choses qui restaient, mais simplement comme idées dont je n'affirmais pas à ce moment-là la réalité"! Cela était implicite chez Descartes. C'est devenu explicite chez Husserl, et on peut prendre parti pour l'un ou pour l'autre Descartes suivant l'ordre des raisons, découvrira qu'il avait dans son esprit un certain nombre d'idées, qu'il n'a pas, au moment du *cogito*, éprouvé le besoin d'expliciter.

---

(1) *Bestände*. Cela pourrait signifier : permanences ou bien matériel, stock.

Husserl, au contraire, nous dit : il faut considérer de façon beaucoup plus attentive tous ces cogitata qui sont en même temps que le cogito, et la réduction consistera à voir non seulement le "je", mais aussi tout ce qui est resté comme phénomène en même temps que le "je".

"Mais, dit-il, et j'en viens à la conclusion de ce chapitre, il y a encore quelque chose à ajouter, et quelque chose de particulièrement remarquable".Ce quelque chose, c'est précisément le cogito, auquel il va revenir maintenant, parce qu'il a beau avoir insisté sur les cogitata, malgré tout, l'essentiel, c'est pour Descartes, et aussi pour Husserl, le cogito.

"Par l'ἐποχή , j'ai pénétré jusqu'à la sphère d'être qui précède en principe tous les étants pensables pour moi , et toutes leurs sphères d'être, et qui les précède en tant qu'elle est leur pré-supposition absolument certaine. Ou ce qui était équivalent pour Descartes, le ego, le moi, le moi d'accomplissement de l'ἐποχή je suis la seule chose absolument indubitable, je suis ce qui exclut en principe et par principe toute possibilité de doute. Donc tout ce qui par ailleurs se présente comme certain, comme par exemple les axiomes mathématiques, laisse ouvertes beaucoup de possibilités de doute, et aussi la pensabilité de leur fausseté; cette possibilité de fausseté ne sera exclue, et la revendication de la certitude ne sera justifiée que quand on aura obtenu une fondation médiate et absolument certaine qui les ramène à cette évidence primitive, Urevidenz, unique et absolue, celle du je, à laquelle précisément, si une philosophie doit être possible, toute connaissance scientifique doit être ramenée".

Ainsi, après les cogitata, nous revenons au cogito, et nous arrivons à cette idée d'une évidence unique, et peut-être pourrait-on se demander si cette idée d'une évidence unique ne peut pas être, dans une certaine mesure, discutée, parce qu'il y a malgré tout une évidence du monde sensible qui ne peut guère être ramenée à cette Urevidenz; il y aurait donc au moins deux évidences de nature et d'aspect différents. Evidemment, du point de vue de la réflexion transcendantale, il n'y en a qu'une qui soit vraie, c'est celle du cogito, du Ich denke, tel que le conçoit Descartes, et nous pouvons dire Kant et Husserl, pour un moment rapprochés tous les trois. Mais il faudra prouver qu'il n'y a qu'un mode d'évidence,qui est l'évidence du cogito. Descartes pense l'avoir montré, et je crois que Husserl se rallie sur ce point à sa conclusion.

Le chapitre suivant porte pour titre: "L'incompréhension de Descartes par lui-même; la falsification psychologistique du pur ego conquis par l'ἐποχή Husserl annonce ici son différend avec Descartes.

"Nous devons ici exprimer quelque chose que, dans les explications précédentes, nous avons volontairement passé sous silence, car il y a une dualité, une ambiguité cachée dans la pensée cartésienne qui se révèlera par ce que nous allons dire. Il y a deux possibilités de comprendre ces pensées que nous avons retracées, deux possibilités de les reconstruire, de les élaborer et de nous donner des tâches philosophiques à partir d'elles. Or il n'y a qu'une de ces deux façons qui, pour Descartes, est apparue comme allant de soi et comme évidente par avance. Le sens de ses exposés

est en fait de signification unique et non ambigüe, en tant qu'il est le sûr (celui de Descartes), mais malheureusement cette unicité de sens vient de ce qu'il n'a pas poussé à bout le radicalisme, le caractère radical, originaire de ses pensées, et qu'il n'a pas réellement assujetti tous ses préjugés, qu'il n'a pas réellement assujetti le monde à l'ἐποχή , qu'il n'a pas mis le monde entier entre parenthèses, et que, fixé sur son but, il n'a pas maintenu devant lui, au-dessus de lui ce qu'il y a de plus significatif dans ce qu'il avait gagné dans l'ego du doute, de telle façon qu'il eût pu, s'il avait réussi à faire ce que nous demandons de lui, développer un étonnement purement philosophique devant le je (Husserl emploie le mot grec) étonnement qui est le principe de la philosophie. Or, il y avait là une intuition d'une extrêment grande importance, et ce en comparaison avec ce que le développement de ce doute pouvait donner, et allait d'ailleurs très vite donner, tout ce que Descartes avait apporté au jour nouveau, si original et si puissant et étendu dans son influence que cela pût être, était en un certain sens superficiel et devait être déraciné par son interprétation même". Par conséquent, ce qu'il y avait de plus précieux chez Descartes, Descartes ne s'en est pas, d'après Husserl, complètement aperçu. Car aussitôt qu'il a prononcé le cogito - et ici la pensée de Husserl coïncide avec la pensée de Brunschvicg, par exemple - il se demande (avec étonnement) qu'est ce que c'est que ce moi ? Ce moi est-il l'homme, l'homme sensible, l'homme de l'expérience ordinaire, de la vie ordinaire ? Il exclut le corps, puisque le corps, comme le monde sensible, est tombé pour ainsi dire victime de l'ἐποχή , et il définit le ego comme la mens sive animus sive intellectus". Brunschvicg reproche plutôt à Descartes d'avoir utilisé la catégorie de substance, d'avoir dit : qu'est-ce que ce je, et d'avoir tout de suite passé à l'idée que ce je, c'est la substance âme. C'est vers une conclusion semblable que s'oriente Husserl, mais par un chemin un peu different. Voici ce qu'il dit :

"Nous aurions ici quelques questions à poser : est-ce que le doute, l'ἐποχή ne doit pas s'appliquer au tout du prédonné, au tout des prédonnées qui sont miennes, à moi en tant que je philosophe, c'est-à-dire le doute ne doit-il pas s'appliquer au monde entier, le monde comprenant aussi tous les autres hommes, et ne doit-il pas s'appliquer aux autres hommes et non pas seulement par rapport à leur corps, mais aussi par rapport à ce que Descartes distingue de ces corps, et qui va se révéler être là ? Et ne doit-il pas s'appliquer à moi en tant qu'homme entier ? Donc l'ἐποχή doit s'appliquer à moi en tant que je suis l'homme total, que je suis en tant que je vaux pour moi-même de façon continue, dans cette possession naturelle que j'ai du monde".

Mais que fait Descartes ? Il sait au fond, nous dit Husserl, que le corps est expliqué par la physique galiléenne. Il conçoit qu'il y a un monde des corps universel et absolument pur, absolument séparé, et "cette pensée le domine de telle façon par avance qu'il pense pouvoir tout de suite séparer de ce corps quelque autre chose" qui va se révéler être l'âme. Et c'est aussi quelque chose qu'il sait, et qu'il ne supprime par assez complètement par son doute, que "la différence entre ce qui est simplement, sensiblement éprouvable, et ce qui est, en tant que mathématique, chose de la pure pensée". Donc "il prend comme allant de soi que la sensibilité ordinaire nous oriente vers un en soi qui est de nature purement mathématique. Naturellement, cette sensibilité ordinaire peut nous tromper, et naturellement aussi il y a une

voie rationnelle qui peut nous montrer dans quel cas elle nous trompe et dans quel cas elle ne nous trompe pas et nous fait révéler l'en soi dans sa rationalité mathématique".

Et nous nous rappelons qu'en effet, d'après Husserl, et d'ailleurs d'après l'histoire même et la réalité même, la démarche de Descartes ne pouvait s'accomplir en droit que postérieurement à celle de Galilée et de Descartes en tant que fondateur de la science physique. La science physique s'est constituée, Descartes ne peut pas l'oublier, nous pouvons dire qu'il ne l'a pas assez oublié, d'après Husserl, il reste en lui cette pensée que la science physique nous donne une réalité en soi, qui est le monde des corps.

"Mais, nous dit Husserl, cela n'est-il pas mis entre parenthèses par l'ἐποχή et mis entre parenthèses même en tant que possibilité ?" Donc voilà le second reproche que fait explicitement Husserl à Descartes. Le premier, plus implicite, est qu'il n'avait pas mis assez l'accent sur les cogitata. Le second, c'est que s'il a séparé l'esprit du corps, c'est avec l'aide de la science cartésienne, c'est avec l'aide de la science des corps.

Un troisième reproche va s'ajouter à ces deux premiers. "Il est évident que Descartes d'avance, malgré le caractère radical de sa suppression de toute présupposition, caractère radical qu'il exige par sa méthode même, a un but, un but auquel doit servir comme moyen son irruption vers cet ego; et il ne voit pas qu'il a abandonné le caractère radical de son vouloir scientifique avec cette conviction, par là même qu'il conserve cette conviction de la possibilité du but et de ce moyen".

Par conséquent, cette troisième objection que fait Husserl à Descartes, c'est que Descartes n'a pas mis assez entre parenthèses, si je peux dire, l'idée de certitude et l'idée d'indubitabilité, si du moins je comprends bien ce texte. Descartes n'a pas fait assez attention aux cogitata, il a séparé, et Husserl reviendra là-dessus, et séparé d'un point de vue scientifique qui devait être critiqué auparavant, l'âme et le corps, ne gardant que l'âme, alors que l'âme n'est au fond pas plus certaine pour le moment que le corps; enfin, Descartes a gardé l'idée de certitude sans la discuter.

Il revient ensuite au second point, c'est-à-dire sa discussion de l'idée d'âme chez Descartes. Car on n'en a pas fini, nous dit-il, simplement avec la décision d'accomplir le doute, refus de tous les préjugés, le refus de tout ce qui prévaut, au sens originaire de prévaloir, au sujet du monde : le doute, l'ἐποχή doit être très sérieusement accompli et rester accompli. Ainsi l'ego ne doit pas être un résidu du monde". L'ego cartésien c'est ce qui reste après que j'ai fait cette soustraction du corps, c'est-à-dire d'après Husserl du corps tel qu'il est compris, surtout par la physique galiléenne, aussi bien du corps tel que je sens dans la vie de tous les jours. Ce n'est pas cela l'ego, d'après Husserl; l'ego, cela devrait être "la position absolument certaine, qui est rendue possible seulement par le doute, par la mise entre parenthèses de toute valeur d'ensemble du monde et rendue possible seule. Mais l'âme cartésienne, ce n'est que le résidu d'une abstraction préliminaire du corps pur. On n'a obtenu l'âme qu'en soustrayant pour ainsi dire, de cet ensemble qui est l'homme, le corps en tant que vu surtout par Galilée (d'après Husserl); et

l'âme, après cette abstraction apparaît, au moins pour qui se contente de la première apparence, comme quelque chose qui va compléter ce corps".

A vrai dire, ici Husserl est évidemment injuste pour Descartes, car ce n'est que si Descartes s'en était tenu strictement à la physique galiléenne comme vérité absolue pour tout le réel et avait enfermé le monde dans le cercle de cette physique que l'âme aurait été un morceau qui complète le corps (et encore n'aurait-elle pas pu l'être).

Or, ce qu'il y a de caractéristique chez Descartes, c'est qu'il est complètement mécaniste, mais qu'il est aussi complètement spiritualiste, pour user pour un moment de mots qui sont un peu dangereux comme tous les mots semblables.

"Mais, nous dit Husserl, ce à quoi il faut faire attention, c'est que cette abstraction, elle, ne se produit pas dans l'ἐποχή, dans le doute, elle se produit simplement dans la façon dont le savant qui s'occupe des sciences de la nature ou dont le psychologue considère le corps sur le fondement naturel de ce qui est prédonné, sur le fondement ou le sol naturel du monde, en tant qu'il est de façon évidente dans notre perception.

Donc Husserl pense que Descartes, au moment où il a dit, je suis une âme, je suis une chose qui pense, a été trop vite, parce qu'on ne peut dire "je suis une âme" que si l'on présuppose la physique mécaniste, qui exclut de l'âme le corps.

Je ne suis pas persuadé de la valeur de la pensée de Husserl sur ce point, et je me rallierai plutôt à la pensée de Brunschvich, à savoir que Descartes a eu tort de dire "Je suis une âme" en tant que "je suis une âme" implique l'idée de substance. Je ne crois pas que "je suis une âme" implique la physique galiléenne, comme le dit Husserl. En tout cas, par ces deux voies différentes, ces deux philosophies, Husserl et Brunschvicg, vont vers la même conclusion, que Descartes a tort. Il s'agit de savoir si Husserl a bien rendu la démarche cartésienne. Et nous devons dire que Husserl, parmi les philosophes étrangers, est un de ceux, peut-être le seul, qui ait vraiment compris Descartes, car c'est un point intéressant à signaler que rarement, hors de France, Descartes ait pleinement été compris. Nous pouvons trouver un témoignage de ce fait particulièrement chez Heidegger.

Husserl nous annonce qu'"il aura l'occasion de reparler de ces abstractions et de leur prétendue évidence. Mais pour le moment, nous dit-il, il est suffisant de voir que dans les considérations fondantes des Méditations, dans les considérations relatives au doute et au moi du doute, il s'est produit une sorte de rupture qui compromet le caractère conséquent de la pensée par l'identification, nous retrouvons la comparaison entre Brunschvicg et Husserl, du moi avec l'âme pure. La grande découverte, la grande conquête de cet ego est dévaluée; elle perd toute valeur par suite d'une substitution absurde. Dans le doute l'âme n'a pas de sens, sauf si elle est âme entre parenthèses, âme comme pur phénomène, aussi bien que le corps". Et il insiste, pour terminer le paragraphe, sur le nouveau concept de phénomène qui pénètre dans la pensée humaine pour la première fois avec Descartes et dont l'importance est si grande pour la phénoménologie.

Ce qu'on peut se demander, c'est si Husserl a bien vu les moments successifs

de la pensée cartésienne, car certainement si au sein du doute Descartes avait dit "Je suis une âme", il aurait certainement eu tort, mais il l'a dit après le doute, il l'a dit après le Cogito, et nous savons que les cogitata sont restés dans l'esprit, d'après une précédente remarque de Husserl, et parmi ces cogitata, il y a l'idée de substance et l'idée d'attribut; ce sont peut-être des idées que Descartes emploie trop facilement sans une critique suffisante. Mais alors, c'est plutôt sur l'idée de substance, comme le fait Brunschvicg, qu'il aurait fallu attirer notre attention, que sur l'idée que l'âme est le produit d'une abstraction qui suppose la physique galiléenne, car je ne suis pas sûr que cette "abstraction" suppose la physique galiléenne.

Nous continuons le chapitre de la Krisis, qui traite de l'incompréhension de Descartes vis-à-vis de sa propre doctrine; c'est au sujet du moi que Descartes, pense Husserl, n'a pas bien vu les implications véritables de sa propre théorie.

Il vient d'insister sur l'importance de ce changement d'attitude qui est impliqué dans l'ἐποχή , dans le doute radical et universel. "Mais, dit-il, on voit combien il est difficile de maintenir et d'exploiter un changement d'attitude d'une telle importance, d'une importance si inouie; car aussitôt ce que Husserl appelle l'entendement naturel de l'homme fait irruption à un endroit ou à un autre a quelque chose qui vient de la façon d'évaluer le monde naïvement. Et cela falsifie le mode de penser nouveau qui a été rendu possible et qui a été exigé dans le doute même.

De là les reproches, les objections naïves, dit Husserl, que presque tous mes contemporains ont faits à mon propre "cartésianisme", c'est-à-dire, d'une façon plus précise, à la réduction phénoménologique à laquelle je me suis préparé précisément par cet exposé de l'ἐποχή cartésienne.

Ainsi, après avoir noté les deux caractères radical d'une part et universel de l'autre, du doute cartésien, Husserl met en lumière le fait qu'il y a quelque chose qui vient de l'entendement naïf de l'homme, et qui empêche Descartes lui-même de voir la valeur de ce doute cartesien. Nous aurons à revenir plus tard sur cet entendement naturel de l'homme, parce que Husserl apprécie cet entendement naturel qui nous met en contact avec ce qu'il appelle le monde de la vie, la Lebenswelt, et d'autre part il s'en méfie. Il y a donc là une double tendance de pensée chez Husserl lui-même. Mais pour le moment, il se méfie de cet entendement naturel, c'est cette méfiance qu'il met au premier plan.

Or, et c'est la seconde partie de la fin de ce paragraphe, "cette naïveté presque indéracinable, c'est-à-dire cette irruption de l'entendement humain naïf, fait que personne, ou à peu près personne, au cours des siècles, ne s'est étonné, ne s'est scandalisé de l'évidence prétendue de la possibilité de raisonnements qui partent de l'ego et de sa vie cogitative, pour aller vers quelque chose qui est extérieur. Et personne (dans le premier cas c'était : presque personne, mais ici c'est tout à fait personne) ne s'est posé la question de savoir s'il y a un sens à parler, par rapport à cette sphère d'être égologique, de quelque chose qui est extérieur, et cela fait précisément de l'ego un paradoxe, et la plus grande de toutes les énigmes".

Dans cette phrase, Husserl rappelle Descartes et les cartésiens à l'idée sur laquelle il va insister un peu plus par la suite, d'une sphère d'être purement égologique. Et il nous dit que dans cette sphère d'être l'idée d'extériorité elle-même n'a pas de sens. Il n'y a pas à se demander quel est le rapport entre l'ego et l'en dehors, parce qu'il n'y a rien en dehors de l'ego, parce que l'en dehors est constitué lui-même par l'ego, si l'on adopte le point de vue transcendantal de Husserl.

On pourrait se demander si ce qui fait du je le plus grand paradoxe et la plus grande énigme, c'est sa relation avec l'extérieur, à moins qu'en lui-même le je soit la plus grande des énigmes, en ce sens qu'il n'a absolument pas de dehors.

Nous pourrions soutenir que nous nous cantonnons dans la sphère d'être égologique, le monde n'est pas la plus grande des énigmes; et qu'il faut, tant que nous

faisons cette philosophie transcendantale qui est celle que constitue Husserl, se cantonner dans cette sphère égologique. Mais Husserl ré-introduit sans doute un point de vue ordinaire quand il voit là une énigme.

M.Lowit : Dans cette sphère égologique, je ne trouve pas seulement l'ego comme le sujet, je trouve en même temps le monde. La sphère égologique, c'est le sujet transcendantal pour lequel il y a le monde. Cet être du monde est inséparable de la sphère égologique. C'est ce qui fait son énigme.

M.Wahl : Mais le monde est constitué par l'ego. Par conséquent, rien de paradoxal.

M.Lowit : Quand Husserl dit "cet être du monde est la plus grande des énigmes", cela revient à dire que la constitution est la plus grande des énigmes.

M.Wahl : Je n'en suis pas sûr, et rien ne le prouve pour le moment. Je crois que si on met la sphère d'être egologique, nous verrons cela au début du paragraphe suivant, en relation avecquelque chose qui n'est pas elle, alors se produit quelque chose qu'on ne comprend pas, et qui reste une énigme.

Nous aurions pu prendre d'abord cette phrase comme une critique de Descartes, ce n'est pas cela. C'est l'affirmation que le Je est tel qu'il n'y a pas pour lui d'en dehors et ce fait est éprouvé (il me semble à tort) par Husserl comme une énigme et la plus grande de toutes les énigmes.

"Mais pour une philosophie beaucoup dépend de cette énigme".

"Et nous pouvons même dire que pour une philosophie, tout dépend de cette énigme. Et peut-être l'ébranlement que Descartes a éprouvé lui-même dans la découverte de cet ego, est pour nous, esprit de moindre envergure, significatif comme indication qu'ici quelque chose de grand et même quelque chose qui est très grand, s'est révélé, qui devait venir au jour tôt ou tard à travers toutes les erreurs et les égarements comme le point archimédique de toute philosophie authentique". Et Husserl pense évidemment, en disant cela, à sa propre philosophie qui prend conscience de cette valeur de l'ego comme point archimédique.

L'énigme n'est pas seulement ni surtout dans l'esprit de Descartes, l'ego reste énigme aussi pour Husserl, et l'ébranlement qu'a éprouvé Descartes devant l'énigme reste une indication de l'importance de cette énigme pour les philosophies futures.

"Le nouveau motif de la remontée vers l'ego, aussitôt qu'il s'est introduit dans l'histoire, a révélé sa propre puissance dans le fait que, malgré toutes ses falsifications et tous ses obscurcissements, il a introduit un nouveau siècle de la philosophie, et a pour ainsi dire planté et incarné dans ce siècle une nouvelle fin, un nouveau τέλος ". Ainsi, il s'agit de remonter à l'ego par un mouvement qui est un mouvement vers l'origine. Cette remontée à l'ego nous montre une nouvelle vie et une nouvelle fin de la philosophie.

Il est intéressant de rapprocher l'idée de Rückkehr, remontée en arrière, et l'idée de τέλος , qui est perfection en avant. En effet, toute fondation originaire, Urstiftung, est en même temps en relation avec une Endstiftung, une fin.

Ainsi Descartes a été accusé par Husserl d'avoir été trop vite vers l'idée d'âme, d'être allé trop vite de l'ego à l'âme, en soustrayant pour ainsi dire le monde tel qu'il était donné par le physicalisme, de l'homme complet, de l'homme entier tel qu'il se présente d'abord. Restait alors - mais de façon artificielle- la mens, l'âme.

Le paragraphe 19 s'intitule : "L'intérêt empressé de Descartes pour l'objectivisme en tant que fondement de cette incompréhension que nous avons trouvée chez lui de sa propre philosophie".

Nous avons en effet montré qu'il y a quelque chose qui est l'ego, que cet ego est dans une immanence égologique, qu'il y a une perception de soi égologique, et que le tort de Descartes, c'est d'avoir substitué, par un échange funeste, à lègo le je de l'âme, d'avoir substitué à l'immanence egologique l'immanence psychologique, d'avoir substitué à la perception égologique l'évidence de la perception interne de soi". Et cette triple substitution, qui est au fond une seule substitution, "exerce son effet chez Descartes, et historiquement exerce son effet jusqu'à nos jours". Et cela sur quatre points que Husserl va mettre en lumière.

D'abord, c'est une conséquence de ce qui a été vu dans le paragraphe précédent, Descartes croit pouvoir, par la voie de conclusions qu'il dirige vers ce qui transcende ce qui appartient proprement à l'âme, démontrer le dualisme des substances finies, et il croit pouvoir le faire par la médiatisation de ce que Husserl appelle la première conclusion au sujet de la transcendance de Dieu". Disons que grâce aux preuves de Dieu par les effets en particulier, Descartes pense prouver son dualisme de l'étendue et de la pensée. Et Husserl pense qu'il y a beaucoup à dire contre la validité de ces conclusion.

En deuxième lieu, il pense pouvoir résoudre le problème qui va se reposer plus tard sous une forme modifiée chez Kant. Problème important, dit Husserl, dans l'attitude cartésienne, que sur ce point il qualifie d'absurde; nous retrouvons le même mot qu'au paragraphe précédent où il était parlé d'une substitution absurde, et qui est de savoir comment les structures raisonnables qui sont produites dans ma raison, c'est-à-dire mes propres perceptions claires et distinctes, c'est-à-dire encore celles de la mathématique et de la science de la nature mathématique, peuvent revendiquer une valeur objectivement vraie, une valeur métaphysiquement (1) transcendante. C'est là, d'après Husserl, une question absurde, parce que nous dépassons la sphère egologique dans laquelle, d'après lui, nous devons nous cantonner, si nous restons dans le domaine de la philosophie transcendantale. Et nous aurons à voir ce qu'il dit au sujet de Kant, qui pose, comme il le dit, le même problème sous une forme modifiée.

(1) Notons le mot métaphysique. Est métaphysique tout ce qui conclut au-delà du moi.

En troisième lieu, nous verrons dépendre de l'erreur cartésienne tout le développement de la théorie de l'entendement ou de la raison. Il ne fait pas de différence entre les deux termes. "Ce que les temps modernes entendent par théorie de l'entendement ou de la raison et au sens fort critique de la raison, problématique transcendantale, tout cela a sa racine dans les Méditations de Descartes; l'antiquité n'avait rien connu de semblable, précisément parce que l'ἐποχή cartésienne et l'ego de l'ἐποχή cartésienne lui étaient étrangers. Ainsi commence en fait avec Descartes un mode de philosopher complètement nouveau, qui cherche ses dernières fondations dans le subjectif".

Cette troisième conséquence n'est pas une conséquence mauvaise pour Husserl. Peut-être pourrait-on se demander si le mot subjectif est pris en bonne part ou en mauvaise part, est pris comme vraiment caractéristique de la philosophie transcendantale en ce qu'elle a de valable, ou bien s'il veut par là caractériser la philosophie cartésienne en tant qu'elle retombe dans le sujet. Il semble qu'il ne soit pas pris en mauvaise part. Mais nous pouvons nous rappeler que Husserl s'intéresse particulièrement à Descartes parce qu'il y voit la source à la fois de l'objectivisme moderne et du subjectivisme moderne, et que ce qui fait la crise de la pensée moderne, c'est cette lutte entre l'objectivisme et le subjectivisme. Or cette lutte, nous la trouvons chez Descartes lui-même. Cette troisième conséquence nous montre dans Descartes la source du subjectivisme, qui va se développer, comme le dit plus tard Husserl, dans les grandes philosophies rationalistes, et aussi évidemment sous forme transformée chez Kant. Le subjectif n'est pas mauvais, mais le subjectivisme l'est.

Mais d'autre part, et c'est la dernière conséquence que nous aurons à voir ici, Descartes reste dans le pur objectivisme. Donc il voit la racine de tout dans un élément subjectif, mais "il s'attarde dans l'objectivisme, malgré la fondation subjective de cet objectivisme. Et comment cela a-t-il été possible qu'il reste dans l'objectivisme, malgré la fondation subjective de l'objectivisme? C'est parce qu'il fonde, d'après Husserl, la psychologie moderne en concevant l'âme, la mens comme thème légitime d'une science", qui semble fondée en même temps que l'âme est affirmée. Nous retrouvons toujours le même reproche de Husserl. "La mens, à l'intérieur de l'ἐποχή du doute méthodique, fonctionnait pour elle-même et comme sol absolu de connaissance pour la fondation des sciences objectives et de la philosophie en tant qu'elle est, pour ainsi dire, le tronc (ou l'ensemble) des sciences objectives; mais en même temps maintenant l'âme devient thème légitime de la psychologie qui est une de ces sciences et est co-fondée en même temps qu'elle" .

"Descartes n'a pas rendu à lui-même clair le fait que le ego, c'est-à-dire son Je démondanisé par l'ἐποχή , dans les cogitationes fonctionnantes duquel le monde a tout son sens d'être, tout le sens d'être qu'il peut avoir pour lui, ne peut jamais s'avancer comme thème dans le monde, puisque tout ce qui est mondain puise son sens précisément à partir de ces fonctions de l'ego et que, par conséquent, y puise aussi son sens de l'ego, l'être spirituel individuel, le je pris au sens ordinaire". Le tort de Descartes, c'est par conséquent, d'après Husserl, d'avoir pris ou plutôt d'avoir cru pouvoir prendre le Je qui est fonction de jugement, le Je transcendantal que Kant mettra en lumière, et que Husserl mettra en lumière après Kant, comme un sujet d'étude objective, et d'avoir permis ainsi le développement de la psychologie comme science objective, au lieu de s'orienter vers les considérations transcendantales des fonctions du Je .

Il y aurait ici des questions à poser sur le rapport du Je avec le monde, et nous aurons à compléter ce que Husserl nous dit là par ce qu'il nous dit dans les annexes à cet ouvrage. Faut-il admettre qu'il y a deux Je, pour ainsi dire, le Je absolument constitutif dont il nous parle ici, et puis le Je qui peut être pris comme objet de la psychologie : ne faut-il pas admettre qu'il faudra étudier de plus près, comme il le propose dans certains passages de ses Annexes, et d'ailleurs dans les pages antérieures de la Krisis elle-même, le Je du monde vital, de la Lebenswelt, et voir comment il est constitué? Et si on prend ce Je de la sphère du monde vital, on est assez près de la pensée de l'être dans le monde tel que Husserl l'a conçu lui-même, et tel que Heidegger l'a développé. Il s'agit de savoir de nouveau laquelle des tendances, de ce dernier ou avant-dernier Husserl, nous choisirons, la tendance à insister sur le prédonné, fondement de toutes les considérations, même peut-être des considérations transcendantales, ou si nous voulons nous limiter, pour plus de pureté, aux considérations transcendantales elles-mêmes.

Il continue :

"Ce qu'il y avait avant tout d'inaccessible à Descartes, c'est naturellement la réflexion que l'ego tel qu'on vient à le découvrir dans l'ἐποχή , comme étant pour lui-même, n'est pas d'ores et déjà un moi qui puisse avoir en dehors de lui d'autres moi, ou beaucoup d'autres moi qui sont des moi avec lui", puisque le Je transcendantal, nous ne pouvons pas savoir s'il est multiple. En réalité, même cette idée de multiplicité ou d'unité ne se pose pas. C'est le Je en tant que constitutif devant lequel nous sommes, et comme il constitue aussi l'idée de pluralité, il est en dehors pour ainsi dire de la question de la pluralité ou de l'unité. En tout cas, nous ne pouvons pas dire que le Je qui constitue la philosophie transcendantale est un moi parmi d'autres, un Je parmi d'autres.

"Il lui restait caché que toutes ces différences, comme je et toi, comme intérieur et extérieur, se constituent d'abord dans l'ego absolu". Telle est l'idée fondamentale de l'idéalisme transcendantal. Il y a un ego absolu, un ego absolu qui constitue tout le reste, et c'est cet ego auprès duquel Descartes est passé trop vite, se demandant trop vite ce qu'il était, substituant à l'idée de Je transcendantal, qu'il avait aperçue un moment, l'idée d'âme.

"On comprend par conséquent pourquoi Descartes, dans sa hâte de fonder l'objectivisme et les sciences exactes comme garantissant une connaissance métaphysique absolue(1), ne se fixe pas la tâche de questionner systématiquement l'ego pur, en restant d'une façon conséquente dans l'ἐποχή , dans le doute, de le questionner au sujet de ce qui lui revient et lui convient comme acte, comme pouvoir, et au sujet de ce qu'il produit dans ses actes mêmes comme accomplissement intentionnel. Et précisément parce qu'il ne s'est pas attardé là, il n'a pas pu voir s'ouvrir devant lui cette problématique puissante qui consiste à remonter par ses questions à partir du monde comme phénomène dans l'ego, dans les accomplissements immanents et réellement désignables duquel le monde a obtenu tout son sens d'être".

---

(1) Nous retrouvons le mot : métaphysique, dans le sens que nous avons vu déjà.

Nous avions vu à la fin de la dernière heure l'importance de l'idée de phénomène à partir de Descartes et jusqu'à Husserl dans la phénoménologie. Descartes ne s'est pas tenu assez dans la région de l'ego et n'a pas vu que dans cet ego le monde peut obtenir tout le sens d'être qu'il peut avoir dans des accomplissements immanents et réellement désignables.

Descartes a implicitement réservé pour les psychologies objectives postérieures "l'analytique de l'ego en tant que mens".

Cette dernière phrase surtout m'apparaît critiquable, car bien que Descartes ait écrit le Traité des Passions, je ne crois pas qu'il ait pensé que la psychologie objective pût complètement expliquer ce qu'est l'ego de l'ἐποχή . Evidemment, on peut dire qu'une fois le doute accompli, et une fois Descartes mis en possession de l'idée d'âme, c'est à la psychologie à étudier cette idée. Mais on ne peut pas dire, si on se tourne vers l'histoire, qu'un Spinoza ou un Malebranche ou un Leibniz ont constitué une psychologie objective, ni que Descartes a d'une façon générale mis à part cet important Traité des Passions, vu dans la psychologie objective le champ exclusif de l'étude de l'ego.

Mais je laisse la question ouverte. Et je laisse aussi ouverte la question de savoir si cet envisagement de l'ego transcendantal est légitime. Descartes se hâte peut-être trop vite, après le cogito, vers la question: qu'est-ce que l'âme?; et trop vite nous dit que le cogito est âme et substance. Mais peut-on constituer le monde à partir de l'ego pur ? Husserl le pense dans beaucoup de passages. Cela reste à démontrer, je crois, cela reste discutable. La Lebenswelt est là, malgré tout, mise entre parenthèses, mais est là, et je ne crois pas qu'on puisse dire que Kant ni Husserl aient constitué la science transcendantale. Je crois qu'elle est impossible.

Prenons maintenant le paragraphe 20 sur l'intentionnalité chez Descartes. A partir de ce qu'il vient de dire, et qui était lui-même discutable, à savoir qu'une analytique de l'ego comme mens était pour Descartes objet de la psychologie objective future, Husserl conclut un peu vite que les premières méditations de Descartes, les méditations qui contiennent vraiment les fondements de la pensée de Descartes, étaient proprement un morceau de la psychologie. Car elles ne sont pas un morceau de psychologie, elles sont pour Descartes quelque chose d'autre, qui évidemment mène à la considération de Dieu lui-même nécessaire pour la fondation de la science des corps. Les prenant, assez curieusement d'ailleurs, pour un morceau de psychologie, il nous dit : "Il y a un caractère de cette psychologie qui est hautement significatif, et qui est resté chez Descartes tout à fait non développé, c'est l'intentionnalité qui constitue l'essence de la vie égologique".

Et il y a là quelque chose, qui peut-être n'est pas très bien exposé chez Husserl; car ce qu'il nous dit dans cette phrase, c'est qu'il y a dans la psychologie quelque chose qui par Descartes n'a pas été très bien exposé, et qui constitue l'essen de la vie égologique, c'est-à-dire de quelque chose qui est transcendantal et non psychologique. Il attribue à quelque chose qu'il appelle chez Descartes psychologique, quelque chose qui en fait dépasse pour Husserl et pour Descartes même la psychologie au sens étroit.

D'autre part, ce qu'il y a de curieux dans ce paragraphe, c'est qu'il identifi

l'idée de cogitatio et l'idée d'intentionnalité Donc, sur ce point, il est plus indulgent pour Descartes qu'il ne l'est bien souvent; il élargit l'idée d'intentionnalité. ou il élargit si l'on veut l'idée de cogitatio, de façon à les faire coïncider l'une avec l'autre. Malgré tout, on pourrait poser la question de savoir si le rapport entre cogitatium et cogitatio est exactement un rapport d'intentionalité tel que Husserl le comprend, même dans ce paragraphe. En tout cas, il nous dit :

"Un autre mot pour l'intentionalité, c'est le mot de cogitatio, c'est-à-dire le fait d'avoir conscience de quelque chose en tant que j'éprouve, en tant que je pense, en tant que je sens, en tant que je veux".

On pourrait en passant souligner que le mot penser est pris par Husserl dans un sens plus étroit que par Descartes, puisque tout cela pour Descartes ce sont des cogitationes, des pensées.

"Car , continue Husserl, chaque cogitatio a son cogitatum, Toute cogitatio est au sens le plus large un acte de viser, un fait de viser (Vermeinen). Et ainsi à toute cogitatio appartient quelque mode de certitude, certitude tout simplement, ou conjecture, ou bien probabilité ou bien doute etc. En relation avec cela sont les différences de confirmation et de réfutation, c'est-à-dire plus précisément de vrai ou de faux.

On voit par là même que la rubrique des problèmes de l'intentionalité comprend, enferme d'une façon qui n'en est pas séparable, les problèmes d'entendement ou les problèmes de raison". Nous avions vu en effet le lien de ces problèmes d'entendement ou de raison avec l'essence de ce qu'est la philosophie. "Mais chez Descartes, à vrai dire, il n'y a pas de réel exposé et de réel maniement du thème intentionnalité" Et en effet, on pourrait se demander même, comme je le disais, si Husserl n'est pas en un sens, du point de vue husserlien, trop indulgent pour Descartes, en disant que la relation de la cogitatio et du cogitans d'une part, avec le cogitatum de l'autre, est à proprement parler une relation d'intentionnalité Descartes n'emploie évidemment par le mot, et je ne crois pas que cela reponde à sa pensée profonde.

Mais alors, on aurait à étudier ce qu'est l'idée chez Descartes, ce qu'est la réalité formelle et la réalité objective de l'idée. Peut-on traduire l'idée de réalité objective par l'idée d'intentionnalité? C'est possible dans une certaine mesure, mais ce n'est pas tout à fait satisfaisant. Il y a donc là une assimilation de l'idée, ou tout au moins de la réalité objective de l'idée, bien que Husserl ne le dise pas, avec l'intentionalité qui pourrait faire question.

"D'autre part, c'est la fin du paragraphe, la fondation tente et vise dans son ensemble de la nouvelle philosophie universelle à partir de l'ego peut être malgré tout caractérisée comme une théorie de la connaissance, c'est-à-dire comme une théorie qui vise le fait du mode de la relation de l'ego, dans l'intentionnalité de sa raison, c'est-à-dire par des actes de raison, amène au jour, produit de la connaissance objective, et chez Descartes en tout cas connaissance objective, cela signifie connaissan ce qui transcende métaphysiquement l'ego". (1)

(1) Nous retrouvons encore ici le même sens du mot : métaphysique.

Et en effet, ce que nous avons chez Descartes, si l'on veut, c'est une théorie de la connaissance, mais une théorie de la connaissance, il faut le souligner tout de suite, qui n'est pas indépendante d'une théorie du réel, parce que cette théorie de la connaissance dépend très étroitement de l'existence de Dieu; ce n'est que si l'on prouve Dieu que l'on peut comprendre comment, dans l'intentionnalité de la raison, une connaissance objective peut être vraiment produite. Est-ce ce qui motive l'expression de Husserl, à la fin de ce paragraphe, "une connaissance qui transcende métaphysiquement l'ego" ? Peut-être pas le mot : métaphysique signifiant seulement chez Husserl : "qui transcende l'ego".

Ainsi Descartes s'est trop cantonné, pour dire les choses un peu simplement et grossièrement, d'une part dans le domaine psychologique, et d'autre part dans le domaine métaphysique, et de ces deux façons, d'une part en voulant étudier le moi de façon prétenduement objective, sinon lui du moins ses successeurs, et d'autre part en passant du moi à la connaissance de Dieu, de ces deux façons, l'une psychologique et l'autre métaphysique, il a manqué la considération transcendantale. (Même si nous interprétons l'idée de : métaphysique d'une façon un peu différente de celle de Husserl, nous ne croyons pas être infidèles à l'esprit de ses déclarations si nous en dépassons un peu la lattre).

Nous pouvons, à partir de Descartes, voir comment vont se produire les deux mouvements opposés qui vont dominer la philosophie moderne, c'est-à-dire le rationalisme d'une part et l'empirisme d'autre part. C'est le contenu du paragraphe 21.

"Si nous partons maintenant des lignes d'évolution qui ont leur origine dans Descartes, nous voyons qu'il y en a une, la ligne rationaliste, qui, de Malebranche, Spinoza, Leibniz, à travers l'école Wolffienne, va jusqu'à Kant, qui constitue le tournant". Nous aurons à voir, quand nous parlerons de Kant, en quoi il est un tournant vers la philosophie transcendantale de Husserl. "Pour cette ligne d'évolution, ce qui exerce son effet dans un élan très fort, et ce qui se développe dans de grands systèmes, est l'esprit du rationalisme moderne, tel qu'il y avait été inauguré et incarné par Descartes. Ici domine, évidemment Husserl fait allusion surtout à Spinoza, la conviction que dans la méthode de démonstration more geometrico, on peut réaliser une connaissance absolument fondée et universelle d'un monde pensé comme un en soi transcendant".

"Mais précisément contre cette conviction, contre le poids de la nouvelle science, en tant que les rationalistes prétendaient qu'elle était suffisante pour atteindre jusqu'au transcendant, et contre ce transcendant lui-même, réagit une autre tendance, qui a pourtant son origine également chez Descartes, l'empirisme anglais. Mais, nous dit Husserl, il est une réaction que l'on peut comparer à celle du scepticisme antique contre les systèmes antiques de la philosophie rationnelle. Le nouvel empirisme sceptique commence avec Hobbes. Mais c'est surtout dans la critique de l'entendement chez Locke et ses continuateurs, c'est-à-dire Berkeley et Hume, qu'il prendra pour nous le plus d'intérêt, à cause, précise-t-il, de l'effet immense qu'il a eu dans la psychologie et dans la théorie de la connaissance.

Cette ligne d'évolution empiriste est significative particulièrement en

ceci qu'elle est un morceau essentiel de la voie historique sur laquelle le transcendantalisme psychologiquement faussé de Descartes, si nous pouvons ainsi nommer son retournement original sur le moi, à travers tout le développement de ses conséquences, cherche à s'élaborer jusqu'à prendre conscience de son intenabilité; et à partir de là en vient à un transcendantalisme plus conscient de son sens et plus authentique".

Ainsi, comme nous l'avions dit, il y a un chemin qui va de Descartes, à travers Locke, Berkeley et Hume, jusqu'à Kant et qui fait que le transcendantalisme psychologiquement faussé de Descartes devient le transcendantalisme plus conscient et plus authentique de Kant, parce qu'il a pris conscience, en traversant le moment empiriste, de l'intenabilité de certaines de ses conséquences.

Il y a quelque chose de hégélien dans la façon dont Husserl ici conçoit cette période de la philosophie moderne, hégélien jusque dans l'expression, puisque le transcendantalisme de Descartes prend pour ainsi dire conscience, ou cherche à prendre conscience, à travers la série des systèmes, de son intenabilité. Et on pourrait comparer ce développement à la marche de l'idée hégélienne au travers des systèmes.

Mais "ce qu'il y a ici de premier et de plus important historiquement, c'était la découverte, dit-il, que le psychologisme empirique marqué par teinte sensualiste et naturaliste faisait de lui-même comme d'une absurdité insupportable" (et ici encore nous ne sommes pas très loin d'un exposé hégélien - autorisé d'ailleurs dans ce cas par la suite même des faits).

C'est la seconde fois aujourd'hui que nous trouvons le mot d'absurdité. Il y avait une absurdité chez Descartes quand il posait la question de savoir comment du Je, j'allais au monde. La seconde absurdité, c'est celle que l'on verra dans le psychologisme empiriste. Chez Descartes, il y avait, nous l'avons dit, une psychologie et même il y avait une croyance à une psychologie objective, d'après Husserl; il n'y avait pas encore ce psychologisme empiriste tel qu'il a été développé par Locke, Berkeley et Hume.

M. Lowit : Le terme métaphysique à la fin du paragraphe 20, et en général dans les ouvrages de Husserl, ne veut pas dire métaphysique au sens traditionnel. Métaphysique signifie uniquement une conception de l'être du monde, de l'étendue particulièrement, comme un être en soi. Il y a, page 95, par exemple, ce terme métaphysique appliqué explicitement et exclusivement au monde des corps. D'autres passages montrent que transcendance signifie existence en soi.

Nous allons revenir sur deux points de l'exposé de Husserl, à la fin du paragraphe 19 de la *Krisis*. Il nous dit, en parlant de Descartes, que comme Descartes ne s'attarde pas dans la considération du *Cogito*, au moins de la façon dont il le devrait, il ne peut pas voir s'ouvrir devant lui la puissante problématique qui consiste à s'interroger systématiquement à partir du monde comme phénomène dans l'*ego* afin de savoir dans quels accomplissements immanents désignables de l'*ego*, le monde a obtenu son sens d'être".

Ainsi, d'après cette phrase, c'est dans l'*ego*, nous pouvons dire dans l'*ego* transcendantal, que le monde obtient son sens d'être. Or nous aurons à revenir sur cette interrogation quand nous retrouverons un point important qui a été déjà touché par Husserl, et dont il parlera dans ces Annexes que l'on a mises à la suite de la *Krisis*. Il s'agit de savoir si le monde obtient à partir de l'*ego* son sens d'être, ou s'il n'y a pas tout au moins un aspect du monde, qui obtient son sens d'être indépendamment de l'*ego*, tout au moins de l'*ego* transcendantal. C'est la question de la *Lebenswelt* qui se reposera devant nous. Ou tout au moins encore, ce qui se poserait devant nous, c'est la question de savoir quel est le sens qu'il faut accorder à l'idée de *Welt*, à l'idée de monde, et s'il ne faut pas distinguer deux mondes, dont un des deux est antérieur à l'*ego*. C'est donc aussi toute la question de l'idéalisme transcendantal de Husserl, et de ce qu'on pourrait appeler son réalisme profond, qui se poserait à partir de là.

Je prends la dernière phrase du même paragraphe :

"Une analytique de l'*ego* comme étant l'esprit, la *mens*, pour Descartes, était pour Descartes, évidemment pour lui chose de la psychologie objective future".

Il y a là une interprétation de Descartes qui n'est pas tout à fait conforme à la réalité, car il n'est pas si évident, nous l'avons déjà dit, que Descartes voulait réserver à la psychologie entendue comme science objective la considération de l'esprit. Il y a là une transformation de la pensée de Descartes, et nous verrons cette transformation également chez Heidegger, une transformation qui est une déformation. Husserl et en tout cas Heidegger, conçoivent Descartes uniquement comme un philosophe qui transfère tout sur le plan de l'objectif, alors qu'évidemment la *mens* ne peut pas être considérée de façon objective, du moins au sens ordinaire du mot objectif. Il y a une sorte de contradiction, du point de vue cartésien, entre la *mens* et la psychologie objective, objectif étant naturellement pris ici dans son sens ordinaire, et non dans son sens cartésien.

Je prends maintenant le paragraphe suivant, dont nous avons parlé la dernière fois, et je lis la fin de la première phrase: Il s'agit de l'intentionalité chez Descartes telle que l'interprète Husserl, et il nous dit :

"L'intentionalité constitue l'essence de la vie égologique".

Là encore, il me semble qu'il y a un problème et une ambiguité, en tout cas un problème : qu'est-ce qu'il entend par la vie égologique? Est-ce la vie de cet *ego* transcendantal? Et je crois que c'est ainsi qu'il faut l'interpréter. Mais alors nous pouvons dire, en nous retournant de nouveau vers la *Lebenswelt* dont nous avions

parlé auparavant, qu'il y a intentionalité aussi dans ce monde antérieur, qui est celui de la *Lebenswelt*. Et alors l'intentionalité constitue bien, si l'on veut, l'essence de la vie egologique transcendantale, mais constitue également l'essence de la vie du moi dans la *Lebenswelt*. Ces questions, nous aurons l'occasion d'ailleurs de les retrouver.

Ce sur quoi je voulais insister, c'est sur les Annexes qui datent des années 1936 et 37, que nous trouvons à la fin de l'édition de la *Krisis*.

Et d'abord, je voudrais mettre en relief quelques points qui résultent de l'analyse que Husserl a faite de l'essentiel de la pensée de Descartes. Dans l'annexe qui porte le numéro XIII, à la page 437, il nous dit qu'il est amené à concevoir qu'on doit retourner de Kant à Descartes, et c'est là un trait fort intéressant de la Méditation de Husserl : "Une critique de Kant qui s'oppose par principe à Kant inclut le fait que nous allons être ramenés de Kant à Descartes". Et il ajoute ces paroles significatives et amusantes : "chose horrible à dire, *horribile dictu*, comme je puis ajouter, étant donné l'interprétation devenue à la mode, et le mépris que l'on affiche vis-à-vis de Descartes".

Il y a là un trait intéressant à souligner. Il pense que Descartes est finalement supérieur à Kant, que nous avons profit à retourner de Kant à Descartes. Qu'est-ce qu'il trouve dans Descartes ? C'est ce que nous pouvons résumer par certaines réflexions de l'annexe VII, à la page 414, et de l'annexe XIII, à laquelle je me suis référé déjà.

C'est l'idée que le *cogito* est ce qu'il appelle le *Urboden*, le sol originaire, dont il faut partir, le cogito, c'est-à-dire à la fois, nous dit-il page 414 l'*ego* et la vie cogitative intimement unis.

Et aux pages 436 et 441, dans la même annexe XIII, il reprend la même idée, et nous parle d'évidence de fondement et cette évidence de fondement, c'est le *cogito*.

Dans la même annexe VII, il rapproche l'essentiel du cartésianisme de la distinction antique entre la δόξα et l'ἐπιστήμη . Il nous dit page 412 : "L'homme pré-scientifique est soumis à l'illusion des sens; la science et sa méthode rationnelle triomphent de cette illusion des sens, et ce qui est accomplissement de l'entendement, on l'apprend dans les mathématiques, on l'apprend dans l'évidence apodictique de leurs résultats; or, dire cela, c'est retrouver l'ancienne opposition de la δόξα et de l'ἐπιστήμη , qui ne fait qu'acquérir une nouvelle structure dans les temps modernes avec Copernic et Képler, qui se mûrit pour ainsi dire, et arrive à son accomplissement plein avec Galilée.

Nous trouvons ici chez Husserl une idée assez semblable à celle que nous pouvons trouver chez Brunschvicg: la distinction entre la δόξα et l'ἐπιστήμη faite par Platon, faite auparavant chez Parménide, prend un caractère beaucoup plus précis à partir de la découverte de la science moderne, c'est-à-dire à partir du moment où l'on a vu que l'on pouvait appliquer les mathématiques à la nature avec Copernic, avec Képler, et enfin avec Galilée.

Donc, il y a à idistinguer l'homme de la δόξα , qu' ... re

Nous allons revenir sur deux points de l'exposé de Husserl, à la fin du paragraphe 19 de la Krisis. Il nous dit, en parlant de Descartes, que comme Descartes ne s'attarde pas dans la considération du Cogito, au moins de la façon dont il le devrait, il ne peut pas voir s'ouvrir devant lui la puissante problématique qui consiste à s'interroger systématiquement à partir du monde comme phénomène dans l'ego afin de savoir dans quels accomplissements immanents désignables de l'ego, le monde a obtenu son sens d'être".

Ainsi, d'après cette phrase, c'est dans l'ego, nous pouvons dire dans l'ego transcendantal, que le monde obtient son sens d'être. Or nous aurons à revenir sur cette interrogation quand nous retrouverons un point important qui a été déjà touché par Husserl, et dont il parlera dans ces Annexes que l'on a mises à la suite de la Krisis. Il s'agit de savoir si le monde obtient à partir de l'ego son sens d'être, ou s'il n'y a pas tout au moins un aspect du monde, qui obtient son sens d'être indépendamment de l'ego, tout au moins de l'ego transcendantal. C'est la question de la Lebenswelt qui se reposera devant nous. Ou tout au moins encore, ce qui se poserait devant nous, c'est la question de savoir quel est le sens qu'il faut accorder à l'idée de Welt, à l'idée de monde, et s'il ne faut pas distinguer deux mondes, dont un des deux est antérieur à l'ego. C'est donc aussi toute la question de l'idéalisme transcendantal de Husserl, et de ce qu'on pourrait appeler son réalisme profond, qui se poserait à partir de là.

Je prends la dernière phrase du même paragraphe :

"Une analytique de l'ego comme étant l'esprit, la mens, pour Descartes, était pour Descartes, évidemment pour lui chose de la psychologie objective future".

Il y a là une interprétation de Descartes qui n'est pas tout à fait conforme à la réalité, car il n'est pas si évident, nous l'avons déjà dit, que Descartes voulait réserver à la psychologie entendue comme science objective la considération de l'esprit. Il y a là une transformation de la pensée de Descartes, et nous verrons cette transformation également chez Heidegger, une transformation qui est une déformation. Husserl et en tout cas Heidegger, conçoivent Descartes uniquement comme un philosophe qui transfère tout sur le plan de l'objectif, alors qu'évidemment la mens ne peut pas être considérée de façon objective, du moins au sens ordinaire du mot objectif. Il y a une sorte de contradiction, du point de vue cartésien, entre la mens et la psychologie objective, objectif étant naturellement pris ici dans son sens ordinaire, et non dans son sens cartésien.

Je prends maintenant le paragraphe suivant, dont nous avons parlé la dernière fois, et je lis la fin de la première phrase: Il s'agit de l'intentionalité chez Descartes telle que l'interprète Husserl, et il nous dit :

"L'intentionalité constitue l'essence de la vie égologique".

Là encore, il me semble qu'il y a un problème et une ambiguité, en tout cas un problème : qu'est-ce qu'il entend par la vie égologique? Est-ce la vie de cet ego transcendantal? Et je crois que c'est ainsi qu'il faut l'interpréter. Mais alors nous pouvons dire, en nous retournant de nouveau vers la Lebenswelt dont nous avions

parlé auparavant, qu'il y a intentionalité aussi dans ce monde antérieur, qui est celui de la Lebenswelt. Et alors l'intentionalité constitue bien, si l'on veut, l'essence de la vie egologique transcendantale, mais constitue également l'essence de la vie du moi dans la Lebenswelt. Ces questions, nous aurons l'occasion d'ailleurs de les retrouver.

Ce sur quoi je voulais insister, c'est sur les Annexes qui datent des années 1936 et 37, que nous trouvons à la fin de l'édition de la Krisis.

Et d'abord, je voudrais mettre en relief quelques points qui résultent de l'analyse que Husserl a faite de l'essentiel de la pensée de Descartes. Dans l'annexe qui porte le numéro XIII, à la page 437, il nous dit qu'il est amené à concevoir qu'on doit retourner de Kant à Descartes, et c'est là un trait fort intéressant de la Méditation de Husserl : "Une critique de Kant qui s'oppose par principe à Kant inclut le fait que nous allons être ramenés de Kant à Descartes". Et il ajoute ces paroles significatives et amusantes : "chose horrible à dire, horribile dictu, comme je puis ajouter, étant donné l'interprétation devenue à la mode, et le mépris que l'on affiche vis-à-vis de Descartes".

Il y a là un trait intéressant à souligner. Il pense que Descartes est finalement supérieur à Kant, que nous avons profit à retourner de Kant à Descartes. Qu'est-ce qu'il trouve dans Descartes ? C'est ce que nous pouvons résumer par certaines réflexions de l'annexe VII, à la page 414, et de l'annexe XIII, à laquelle je me suis référé déjà.

C'est l'idée que le cogito est ce qu'il appelle le Urboden, le sol originaire, dont il faut partir, le cogito, c'est-à-dire à la fois, nous dit-il page 414 l'ego et la vie cogitative intimement unis.

Et aux pages 436 et 441, dans la même annexe XIII, il reprend la même idée, et nous parle d'évidence de fondement et cette évidence de fondement, c'est le cogito.

Dans la même annexe VII, il rapproche l'essentiel du cartésianisme de la distinction antique entre la δόξα et l'ἐπιστήμη. Il nous dit page 412 : "L'homme pré-scientifique est soumis à l'illusion des sens; la science et sa méthode rationnelle triomphent de cette illusion des sens, et ce qui est accomplissement de l'entendement, on l'apprend dans les mathématiques, on l'apprend dans l'évidence apodictique de leurs résultats; or, dire cela, c'est retrouver l'ancienne opposition de la δόξα et de l'ἐπιστήμη, qui ne fait qu'acquérir une nouvelle structure dans les temps modernes avec Copernic et Képler, qui se mûrit pour ainsi dire, et arrive à son accomplissement plein avec Galilée.

Nous trouvons ici chez Husserl une idée assez semblable à celle que nous pouvons trouver chez Brunschvicg: la distinction entre la δόξα et l'ἐπιστήμη faite par Platon, faite auparavant chez Parménide, prend un caractère beaucoup plus précis à partir de la découverte de la science moderne, c'est-à-dire à partir du moment où l'on a vu que l'on pouvait appliquer les mathématiques à la nature, et ceci avec Copernic, avec Képler, et enfin avec Galilée.

Donc, il y a à idistinguer l'homme de la δόξα, qu'il appelle aussi

l'homme pré-scientifique, et l'homme de la science, de sa méthode rationnelle et de ses évidences apodictiques (1) .

Cette opposition, sur laquelle nous allons continuer à insister pendant quelques instants, nous offre, il me semble, deux séries de problèmes. La première série de problèmes consistera à voir ce qu'est l'homme pré-scientifique, der vorwissenschaftliche Mensch, donc à étudier la Lebenswelt, chose que nous réserverons pour le moment. Et la seconde série de problèmes consistera à voir ce qu'est l'homme scientifique. Celui-là veut des évidences apodictiques, c'est-à-dire, dans lelangage husserlien, des évidences simplement, des affirmations certaines. Or, d'où cela vient-il? Comment affirme-t-on qu'il faut des évidences, qu'il faut des certitudes ? C'est un des points que Husserl reprochera à Descartes; il l'accuse de n'avoir pas fondé l'exigence de certitudes. Par conséquent, voilà deux séries de problèmes que nous pourrons voir se développer à partir de ce passage de l'annexe VII.

La même idée, nous la retrouvons à la page 420, c'est-à-dire au début de l'année X :

"De cette façon, le concept antique de la connaissance philosophique, c'est-à-dire le concept de l'ἐπιστήμη en contraste avec la δόξα de l'homme pré-scientifique et extra-scientifique, acquiert le sens de la connaissance rationnelle telle qu'elle s'est développée dans les temps modernes, à partir de Galilée et de Descartes, à partir de la mathématique universelle et telle qu'elle s'est incarnée dans l'époque moderne et l'adominée. Donc la modernité, l'époque moderne, traduit l'ἐπιστήμη par la ratio, et pour elle c'est la science de la nature mathématique qui vaut avant tout, qui vaut la première comme connaissance de la totalité de la nature dans un sens ultime" .

D'après la science moderne, d'après la modernité, nous pouvons connaître les choses par la méthode purement mathématique, et nous dépassons alors ce qu'il appelle la nature sensible, pré-scientifique. Et si je comprends bien, dans cette connaissance scientifique que nous acquérons, il n'y a pas un en soi métaphysique qui résiderait au-delà de cette connaissance, et dont cette connaissance ne serait qu'une apparence, car dans la connaissance de l'étendue, idée claire et distincte, nous atteignons vraiment cet en soi; la science mathématique transcende la nature sensible, mais il n'y a pas un en soi qui serait encore par derrière elle et qui transparaîtrait à travers elle comme pure apparence.

Nous revoyons, dans le même passage, le point de départ possible de ces deux problèmes : d'une part, qu'est-ce que c'est que l'homme pré et extra-scientifique, l'homme de la Lebenswelt, et puis d'autre part, qu'est-ce qui exige la connaissance rationnelle? Nous aurons donc à analyser l'idée d'ἐπιστήμη et l'idée de δόξα; dans Descartes, ce qui est important, comme ce l'était chez Platon, c'est l'opposition entre la δόξα et l'ἐπιστήμη ; seulement Descartes a cet avantage de posséder l'instrument mathématique, comme le dit également Brunschvicg, qui permet vraiment la distinction entre la δόξα et l'ἐπιστήμη , l'une n'ayant pas à sa disposition la mathématique, l'autre l'ayant.

(1) "Mais pourtant, ajoute Husserl, cette nouvelle science exacte de la nature est d'abord une naïveté" (p.412) car elle n'arrive pas à expliquer, à fonder par elle seule sa puissance .

Nous pourrions dire un mot à ce sujet de l'opposition entre Husserl et son disciple, au moins pour un certain nombre d'années, Heidegger. Car ici, Husserl et Brunschvicg pensent qu'il y a malgré tout une supériorité de l'opposition moderne de la science et de la non science sur l'opposition ancienne de la δόξα et de l'ἐπιστήμη , et au contraire Heidegger pense qu'il y a une décadence, une déchéance, qui va de l'opposition de la δόξα et de l'ἐπιστήμη à l'opposition de la connaissance sensible et de la ratio, parce que la ratio, d'après Heidegger, est quelque chose d'inférieur à l'ἐπιστήμη , précisément à cause des éléments mathématiques qui, pour Brunschvicg et Husserl, font sa valeur.

Dans la suite de ce passage, Husserl étudie, dans cet appendice de l'Annexe X de la Krisis, la critique que Descartes fait de la connaissance pré-scientifique. Et il dit, au milieu de la page 420 :

"Descartes commence par une critique, conduite seulement d'ailleurs assez superficiellement, de notre certitude d'être naïve au sujet du monde sensible qui, en tant qu'elle est subjective, relative, reste toujours dans une oscillation continuelle entre l'être et l'apparence.

Par conséquent, dans la deuxième Méditation, d'après Husserl, Descartes se préoccupe, implicitement tout au moins, et même explicitement, de critiquer notre conception du monde naïve, et il prend pour expression de sa critique cette expression platonicienne que cette certitude d'être naïve plane et erre entre l'être et l'apparence. Alors il accomplit ce que Husserl appelle son ἐποχή quasi sceptique; c'est le doute méthodique. Quasi sceptique, puisqu'il veut aboutir à une certitude, et en un deuxième temps il exerce sur le monde qui n'est plus maintenant pour le moi philosophant qu'une "idea" ce que Husserl appelle une critique d'origine, Ursprungskritik, c'est-à-dire qu'étant donné ce qui est dans cette expérience sensible, il va chercher à dégager ce dont elle dérive, et il va voir ce dont elle est composée. Et alors, ce qui va apparaître, c'est que cet homme, que nous avons déclaré pré-scientifique et extra-scientifique, n'est pas sans jugement, n'est pas sans opération de jugement. Et ici Descartes accomplit une oeuvre analogue à celle qu'accomplira Kant, parce qu'il montre que dans la connaissance sensible sont impliqués déjà des jugements. D'une façon aussi brutale que Kant il sépare sensations et activité de la pensée, sensibilité et raison. Du reste, le mot δόξα implique déjà par lui-même un jugement. Nous ne sommes jamais dans un pur domaine de sensations.

"Descartes montre, dans cette idea qui est le monde sensible, que les prétendus étants qui sont dans cette idea, ne sont pas du tout des données de la pure sensibilité mais que partout, en même temps que ces données, il y a des moments rationnels que l'on peut désigner, que l'on peut montrer, moments rationnels sans lesquels le matériel sensible nepourrait pas nous apporter la valeur d'être de choses, de choses étant des corps identiques ayant des propriétés identiques. Donc, sans cet ensemble de jugements, nous ne pourrions pas avoir le monde sensible comme monde et c'est ce que Descartes montre en particulier sur l'exemple de la cire. La cire, en tant que nous l'éprouvons comme chose, implique des formes qui ne peuvent pas être des formes purement sensibles, nous dit-il, au haut de la page 421.

Il faudrait sans doute contraster une sensation purement sensible, et d'autre

part la sensation sensible recouverte en quelque sorte et transformée par des jugements qui fonctionnent en même temps qu'elle, mitfungieren. Et nous sommes en même temps de nouveau ramenés à la nécessité d'une analyse de ce monde pré et extra-scientifique, de cette Lebenswelt.

Il développe cette idée de la nécessité d'un ensemble de jugements dans la perception même du sensible, dans le paragraphe suivant, à la page 421 :

Apercevoir, en tant que c'est apercevoir quelque chose, c'est juger, soit que nous exprimions ce jugement, soit que ne l'exprimions pas. Donc c'est seulement si nous faisons abstraction du jugement, et si nous voulions parler en termes kantiens nous dirions : si nous faisons abstraction de la spontanéité, c'est seulement alors que nous pourrions avoir le matériel purement sensible, le matériel de la pure sensibilité, matériel qui surgir de la pure sensibilité, qui surgit du pouvoir de la passivité, et, si nous voulons parler en termes kantiens, de la pure réceptivité. Ce n'est pas à la passivité mais bien qu'il soit fondé dans celle-ci, c'est au pouvoir de jugement avant tout que nous sommes redevables de la constante certitude d'être du monde de tous les jours. Nous ne la devons pas, dit-il, à la pure sensibilité, mais bien plutôt au pouvoir de jugement à cause duquel nous sommes appelés des êtres raisonnables. De là la nécessité d'aller plus loin pour découvrir ce monde, si on peut le découvrir, de la pure sensibilité.

Et nous voyons donc, dans le monde de tous les jours tel que nous le percevons ordinairement, et quand nous ne voulons pas revenir vers la sensibilité originaire, l'importance de la raison, et la différence, nous dit-il, en même temps entre une raison prise au sens positif et prégnant comme pouvoir de vérité et la raison au sens négatif comme pouvoir de fausseté, cette dernière étant comprise dans la précédente qui est l'affirmation du non-être du faux. Nous pouvons très bien nous tromper dans cette imposition de forme, pour parler encore en termes kantiens dont ici n'use pas Husserl, à l'expérience sensible, et ce sera tout de même agir conformément à la raison. "Ainsi la raison au sens prégnant n'est pas le pouvoir du jugement en général, mais le pouvoir du jugement conformément aux idées normatives innées et aux lois de l'esprit".

Par conséquent, il y a deux emplois de la raison. Il y a un emploi de la raison en tant que faculté des idées claires et distinctes, et qui est un emploi toujours bon. Mais il y a aussi l'emploi de la raison quand elle nous présentera du non être, et cet emploi de la raison est en quelque sorte compris dans l'autre emploi dela raison, car la raison, comme faculté du vrai, implique le non être du faux. Par conséquent, il y a un triomphe sans cesse d'un des sens de la raison, la raison comme faculté des idées claires et dinstinctes sur un autre sens, la raison comme faculté d'appliquer parfois un peu au hasard, en tout cas en ne tenant pas compte de la logique et du réel, des formes à la réalité.

Donc, nous sommes amenés à distinguer une raison qui est faculté de jugement, dans laquelle le jugement se guide suivant des idées normatives, nous dit-il, et des lois qui sont des normes, et puis d'autre part une fausse application de la raison.

L'oeuvre de l'intelligence, d'après Husserl, sera pour Descartes, de se mettre

en face de ces jugements clairs et distincts, d'arriver par la réflexion à ces jugements, et ces jugements, ce sont ceux de la pure science rationnelle.

Voilà, nous dit-il, bien que ce ne soit pas tout à fait dans les termes cartésiens eux-mêmes, le sens de la conception de Descartes. Et c'est de cette façon que Descartes résout par avance le problème : comment la raison peut s'unir avec la sensibilité; ou, d'une façon plus précise, comment la pure connaissance rationnelle, c'est-à-dire la connaissance mathématique, peut s'appliquer au monde sensible de tous les jours et à ses données empiriques chaque fois changeantes. Ce serait par la restriction de notre intelligence à la raison mathématique que serait obtenue l'application de notre esprit à la réalité.

Ainsi nous retrouvons les deux mêmes problèmes que nous avons distingués : qu'est-ce que ce sera que cette expérience primitive, indépendamment de tout jugement? Et puis, que sont ces normes que l'on va appliquer à cette expérience primitive? En tout cas, c'est par le rapport entre ces deux choses, si nous pouvons résoudre le problème, que nous comprendrons notre expérience telle que Descartes et telle que Kant l'a décrite.

Les problèmes qui se posent à partir de là, pour Descartes, nous dit Husserl, à la page 422, en particulier le problème auquel nous n'avons pas fait allusion aujourd'hui, de savoir comment les idées claires et distinctes de notre esprit (1) permettent une science de la réalité, ces problèmes ne peuvent être résolus qu'à l'aide de l'idée de Dieu, qu'à l'aide de la démonstration préliminaire de la connaissance de Dieu. Ce n'est qu'ainsi que sera assurée pour Descartes la valeur trans-subjective de la perception claire et distincte (et du jugement) qui est impliquée en elle,

Il y a d'après Husserl, deux problèmes pour Descartes, le premier qui consiste dans la relation de la raison, la pensabilité (et qui se résout par la valeur accordée à la raison mathématique) et le second qui concerne la valeur trans-subjective de la perception claire et distincte et qui se résoud par l'affirmation de l'existence de Dieu. On peut d'ailleurs, dit Husserl, voir (à vrai dire non sans ambiguité) l'unité de ces deux problèmes en tant que tous deux, par leur ensemble, constituent le problème de la valeur de la connaissance rationnelle et, dit-il dans la suite de cette même page 422, au deuxième paragraphe, la connaissance pré-scientifique, cette valeur d'être qui réside dans tous nos actes, est contenue dans ce problème, car toute manière d'être pré-rationnelle est questionnable de façon rationnelle, et doit être ramenée à un jugement, et il va falloir décider au sujet de ce jugement, d'après la justesse et la non justesse, et cela sera le décider de façon rationnelle.

Dans ce que nous venons de dire est comprise l'idée qu'à toute connaissance pré-scientifique correspond quelque chose qui est, et qu'à toute apparence qui est néant correspond quelque chose de réel avec lequel l'apparence est en lutte et qu'éventuellement une connaissance plus complète qui surviendra ensuite pourra éclaircir. Par conséquent, ce que nous retrouvons, c'est l'opposition de la δόξα et

(1) En effet "la science rationnelle est une science purement subjective, un accomplissement qui se passe dans l'ego philophant".

de l'ἐπιστήμη , et le triomphe de l'ἐπιστήμη sur la δόξα , de façon à transformer l'expérience pré-scientifique en expérience scientifique. C'est le même problème que l'on retrouvera et qui s'éclaircira chez Kant.

Voilà le premier point que je voulais mentionner aujourd'hui, et nous allons revenir à la grande objection que Husserl fait à Descartes au sujet du cogito, c'est-à-dire l'affirmation de la transformation du cogito en âme, et pour cela nous nous servirons surtout de l'annexe V, pages 395 et suivantes .

"A toute apparence nichtig, néante, il y a comme fondement un être, un réellement étant avec lequel l'apparence combat, étant qu'éventuellement, si je comprends bien, une connaissance postérieure amène au jour et détermine rationnellement".

La première partie de la phrase, Kant pourrait très bien la dire, parce qu'à toute apparence correspond un étant qui est la chose en soi, pour Kant. La différence réside dans la seconde partie de la phrase, parce que la chose, pour Husserl, peut être éventuellement déterminée de plus en plus. Qu'un étant réel corresponde à la connaissance pré-scientifique, il s'agit de savoir dans quel sens c'est dit, et c'est très ambigu.

Passons à la critique de l'idée d'âme et à l'analyse du cogito. Husserl nous dit, à la page 395, dans cette annexe V :

"Tandis que la possibilité de doute qui se nourrit de tout cela atteint l'ensemble du monde sensible, atteint la Lebenswelt, le monde vital du connaissant, elle embrasse aussi ce connaissant en tant qu'il est homme de ce monde. Et pourtant, d'une façon paradoxale, il y a, résidant dans l'ἐποχή par rapport à la valeur d'être de tout ce monde, quelque chose qui est l'ego, le je, le sujet de la conscience du monde, ce qui accomplit l'ἐποχή et ce qui intentionne la vérité définitive, et cela n'est pas touché par la possibilité de doute, et cela s'avance pour ainsi dire devant le je, devant le moi, c'est-à-dire devant celui qui accomplit l'ἐποχή , et cela s'avance devant son regard comme pré-supposable insuppressible, malgré la possibilité du doute qui co-atteint mon être lebensweltlich, mon être à l'intérieur du monde vital en tant qu'homme. Et cela, conclut-il, Descartes le dit aussi, Descartes le voit aussi".

Par conséquent, ce que s'efforce de faire Husserl dans ce début de la page, c'est de distinguer le monde sensible, le monde vital dans lequel je suis, ce monde vital qui ne résiste pas au doute, et puis quelque chose qui résiste au doute, et qui est le je comme sujet de la conscience du monde, Weltbewusstsein.

Nous aurons à nous interroger plus tard sur ce point. On pourrait dire à Husserl, je crois, qu'il ne peut pas savoir que ce moi est le sujet de la Weltbewusstsein. Nous sommes toujours devant ce même dilemme. Il faut ou bien choisir la Lebenswelt, ou bien choisir le je transcendantal. Mais là on voit le Je transcendantal comme sujet de la Weltbewusstsein et en quelque sorte comme situé tout de même par rapport - je choisis un mot vague exprès - à la Lebenswelt. Ceci, nous ne l'éclaircirons que peu à peu. Et nous sommes ramenés toujours vers ce même problème de la place de la Lebenswelt dans la philosophie de Husserl.

Nous pouvons en tout cas noter que d'après lui le doute méthodique m'atteint moi, en tant que je suis l'homme dans la Lebenswelt. Dans une note assez curieuse, qui reprend certaines choses, il me semble, qu'il a dites dans la Krisis, et qui les retire, il nous dit que cette connaissance pré-scientifique a été atteinte déjà dans le doute des scoptiques. Nous avions dit qu'en effet ce doute des sceptiques atteignait plus que ne le disait Husserl dans la Krisis ce monde pré-scientifique. C'est, il me semble, ce qu'il accorde ici. Mais je reprends la suite du paragraphe :

"Par conséquent, Descartes distingue l'ego, et le Ich Mensch, le je homme". Ce moi, en tant que je suis dans la Lebenswelt, est justiciable en somme du doute méthodique, et tombe en quelque sorte sous la critique destructrice du doute méthodique, tandis que l'ego y résiste. "Donc, reprend Husserl, Descartes distingue l'ego et la Lebenswelt, et il ressent la difficulté de cette séparation et ressentant la difficulté de cette séparation, il croit pouvoir la vaincre, par un essai de mettre de côté le corps propre et de ne garder comme ego que sa mens, l'âme pure". C'est là en effet, comme vous vous rappelez, la critique essentielle, la substitution, comme Husserl le dirait, de la mens, à l'ego cogito. "Nous, au contraire, nous dirions, ce que Descartes ne fait pas, et cela est extrêmement regrettable pour lui, nous dirions:

Bien que je puisse me tromper sur ma personne, sur moi-même en tant que cet homme, sur mon caractère, sur ma vie dans ce monde, au sujet des motifs réels de cette vie dans le monde, et me tromper dans de grandes proportions, et l'expérience que je fais de moi dans le sens quotidien naturel est suffisante pour me montrer ces illusions où je suis, ces erreurs que je fais au sujet de moi. Et pourtant, si j'exerce l'ἐποχή universelle par rapport à cette Lebenswelt, alors une réflexion dans cette ἐποχή même produit quelque chose d'absolument certain, un être définitif et liées à cet être définitif sont des vérités interprétables qui sont indubitables, apodictiquement indubitables".

Ainsi je peux me tromper "à mon sujet" sur beaucoup de choses, mais non je, le je transcendantal, est quelque chose sur quoi, quand je l'énonce, je ne puis pas me tromper. Donc quand je porte des énonciations non plus sur mon caractère, mon être dans le monde, mes amis ou mes ennemis, mes actions et les motifs de ces actions, mes réussites, mes échecs, ce qui fait mon caractère remarquable, mes péchés ou mes fautes, quand je porte des jugements non pas là-dessus, mais sur mes cogitationes, dans cette ἐποχή sur le monde en tant qu'il est mon phénomène, sur mon phénomène monde, sur mon phénomène je, sur mon phénomène moi parmi les hommes, aussi sur mes jugements en tant qu'actes de visée, alors je suis dans une sphère où je ne me trompe pas.

Donc si j'entends l'ἐποχή par rapport à la Lebenswelt dans ce sens vraiment universel et qui embrasse en lui mon être humain, alors je puis dire par l'ἐποχή et à travers l'ἐποχή et grâce à l'ἐποχή , que je me maintiens, je, l'ego, au-dessus du monde, au-dessus de ce monde auquel appartiennent tous les hommes et toute leur vie mondaine, et auquel appartiennent toute expérience, tout jugement, toute préservation de jugement qui est reliée à cela, toute activité pratique, tout dessein, qu'il puisse être réalisé ou non, etc. Et en même temps, en allant plus loin, à ce monde est relié non pas seulement tout ce qui est pré-scientifique, mais aussi les sciences, car les sciences qui sont devenues historiquement, qui sont partie du

devenir historique, appartiennent comme tous les autres produits de la culture à ce monde, de même que les hommes qui cultivent les sciences et comprennent les sciences appartiennent à ce monde" .

Ainsi les sciences, et M.Merleau-Ponty insistait dans un de ses cours précisément sur ce point, les sciences sont des produits historiques et interprétations historiques, doivent être vues comme produits de l'évolution, à partir de certaines conditions données, et le je transcendantal est au-dessus de toutes ces réflexions scientifiques comme au-dessus du monde pré-scientifique, car ces réflexions scientifiques sont liées au monde pré-scientifique en ce sens qu'elles partent de lui.

Donc le Cogito n'aura de véritable valeur que quand, dit Husserl à la page 396, je jugerai non pas comme homme dans le monde, mais comme ego au sujet de l'ego. Et alors, à cet ego, sera présent le monde si l'on veut, mais comme phénomène. Et c'est là précisément l'ἐποχή phénoménologique. "Mais Descartes ne pense pas conséquemment jusqu'au bout de sa pensée, et ne pense pas jusqu'au bout ce qui devait résulter pour lui de la dubitabilité universelle et de l' ἐποχή ".

Dans tous ces exposés pour lesquels nous nous servons des annexes à la Krisis, beaucoup de problèmes sont mêlés les uns aux autres. Par là même qu'il critique la façon de procéder de Descartes, Husserl nous montre ce qu'est pour lui la réduction phénoménologique, la vision du monde et de moi-même uniquement comme phénomène. Ce sera le premier point que nous aurons à développer aujourd'hui. En deuxième lieu, il pense que Descartes a eu tort, parce qu'il a supposé reçue une idée de nécessité dont il n'a pas montré la valeur, et, ce sera le second point; cette idée de nécessité elle-même, elle a son histoire et son origine dans la formation de la science moderne avec Galilée. Il s'agira donc, en même temps qu'on aura formulé l'idée de nécessité, en même temps qu'on l'aura explicitée, de voir son histoire et son origine dans les temps modernes. Mais par là même, et c'est le quatrième point, on voit que cette idée de nécessité, telle qu'elle a été formulée par les modernes , est une idée qui a été acquise très lentement, et si on remonte à son origine, on doit remonter à notre monde de tous les jours, à ce que Husserl appelle la Lebenswelt. Et alors se pose le problème : que faut-il faire devant cette Lebenswelt? Nous savons qu'à partir d'elle s'est formée l'idée de nécessité, mais nous ne pourrons pas la comprendre elle-même à l'aide des idées proprement scientifiques, à l'aide de l'idée de nécessité. Par conséquent, il faut élargir nos catégories pour comprendre la Lebenswelt.

Voilà, il me semble, les quatre points (peut-être y en a-t-il d'autres), qui sont impliqués les uns dans les autres, dans les exposés que nous donne ici Husserl, Et nous allons d'abord reprendre l'opposition qu'il fait, et qui est en quelque sorte son point de départ, entre le cogito cartésien et son propre cogito phénoménologique, c'est-à-dire le cogito qui aboutit à voir le monde et le je comme uniquement phénomènes.

Je reprends le deuxième paragraphe, à la page 396, dans l'annexe V. Husserl nous dit :

"Par conséquent, dans l'ἐποχή (qui est l'équivalent husserlien du doute), je me tiens au-dessus de tout cela, c'est-à-dire au-dessus de toutes les valeurs et de toutes les garanties prétendues et établies là qui sont les valeurs et les garanties humaines, et réfléchissant sur moi comme sujet de toutes ces valeurs (ou de toutes ces positions de valeur), et sur tout ce qui vaut en elles en tant que telles, j'éprouve de nouveau, je juge de nouveau, mais de telle façon que je ne juge pas comme homme dans le monde sur quelque chose de mondain, mais comme ego sur l'ego et à la vérité en tant qu'ego pour lequel le monde, les hommes, le je dans son monde naturel d'apparition, sont phénomène". Par conséquent, il faut qu'après le cogito, tel que le conçoit Husserl, le je ne me retrouve pas moi comme homme dans le monde, mais je comme jugeant sur le monde, et même comme jugeant sur moi en tant que je suis dans le monde.

"Mais - et c'est la fin du paragraphe, et nous l'avions déjà vu la dernière fois, Descartes ne pense pas aussi conséquemment, jusqu'à la fin, ce qui résulte pour lui de la dubitabilité universelle et de l'ἐποχή " (cf.p.395).

Or, en même temps, comme je l'avais dit, qu'il critique le cogito cartésien,

il montre ce que c'est que le cogito husserlien, c'est-à-dire celui qui ne laissera plus le monde et le je que comme apparences. C'est ce qu'il disait déjà à la page 395 de cette annexe V : "Par l'ἐποχή je me tiens, je, l'ego, au-dessus du monde". Et par conséquent il n'y a plus pour moi que ce qu'il appelle "monde phénomène, monde mon phénomène".

Et à la ligne 34 de cette même page, il souligne qu'il faut bien maintenir l'ἐποχή par rapport à la Lebenswelt. Et donc nous voyons déjà le quatrième point de ceux que nous avons énumérés d'abord apparaître. Il faudra savoir ce que c'est que cette Lebenswelt par rapport à laquelle je dois aussi maintenir mon ἐποχή , mon doute méthodique.

Dans les Annexes VI, VII et même VIII, nous trouvons des passages qui vont préciser cette opposition dont nous avons à partir du cogito cartésien et du cogito husserlien. A la page 410 de l'Annexe VI :

"Ce qui est découvert au moyen de l'ἐποχή , comme ego, comme sujet de la pure conscience n'est donc en réalité rien qui arrive dans le monde, dans le monde qui pour moi est le monde étant, et que je désigne par le mot monde, et auquel appartient tout ce que, dans chaque instant successif, j'éprouve et tout ce que je peux connaître à partir de mon champ d'expérience, quelles que soient les médiations par lesquelles je le connaisse que ce soient des réalités ou des possibilités"

Par conséquent, c'est toujours la même opposition de l'ego qui ne se découvre plus que lui-même, l'ego transcendantal de Husserl, et l'ego dans le monde qu'il accuse Descartes d'avoir conservé.

De même, à la page 414, dans l'Annexe suivante, Annexe VII, Husserl nous dit :

"Précisément par cette transformation radicale, par ce sens complètement nouveau d'établissement dernier, Descartes a été au bord de la découverte de la subjectivité transcendantale, dans la forme précisément de cet ego. Véritablement il se tient devant cette découverte, et pourtant il ne l'a pas faite en un sens véritable. Il ne l'a pas faite, comme nous l'avons déjà dit, parce qu'il n'a pas vu la transformation que le je et le cogito, qui se comprend d'abord comme humain, éprouve précisément par le radicalisme de cette ἐποχή universelle. Descartes aurait dû voir et aurait dû se dire que ma mens, mon âme, quand je prononce ce mot de mens ou d'âme, est déjà aperçue avec ce concept comme étant personnelle dans ce monde, et que par là même l'homme et le monde sont posés, et que par conséquent il n'est pas soumis à l'ἐποχή . Descartes, s'il avait vraiment maintenu devant lui l'ἐποχή , s'il n'avait pas laissé échapper son radicalisme si vite, il aurait dû voir que la valeur d'être accomplie et désignée dans l'ego, valeur d'être mondaine étendue comme une valeur qui transcende l'ego, est une absurdité que pour cet ego il ne peut pas y avoir un en dehors" parce que cet ego fonde tout et constitue tout.

---

(1) De même p.397 : Mais le moi est-il un étant dans le monde, un étant absolu qui peut être questionné dans la forme : image à laquelle quelque chose répond, image à laquelle rien ne répond? Il ne voit pas l'absurdité qu'il y a à accorder le mode d'être de l'ego, le mode d'être d'un caractère définitif (mondain) comme l'accorde la science objective idéalisante de la Lebenswelt idéalisée.

Ainsi, d'après Husserl, Descartes a trop vite replacé l'ego dans le monde . Il resterait à voir s'il n'y a pas des choses à dire en faveur de Descartes. Nous reprendrons la question.

Dans l'Annexe VIII, à la page 415, nous retrouvons la même idée, l'idée que se substitue pour Descartes, sans qu'on le remarque, et sans qu'il le remarque, unmerklich, au monde comme cogitatum, au monde comme univers de l'étant réel (l'âme y comprise, le Je-homme y compris, la personne) ou ce qui est la même chose au monde comme valeur immanente à l'ego, le monde visé par l'homme comme étant et moi-même comme étant co-visé en-lui réellement. Et il dit : Naturellement, cette séparation entre l'ego et l'ego dans le monde n'est pas une séparation facile à saisir, car il faut pousser plus loin l'opération que Descartes n'a pas poussée assez loin. Donc l'homme comme moi dans le monde et même en même temps comme conscient du monde (et de son humanité même) la visant et la préservant dans ses actes, n'est pas ce moi dernier à la recherche duquel est Husserl, ce moi qui produit toutes les valeurs (ou toutes les valorisations) et les aperceptions réelles. Car "ce moi ultime n'est pas un moi aperçu mondainement".

Donc Descartes est resté auprès d'un moi qui est lui-même aperçu mondainement, alors que ce qu'il faut voir, c'est le moi qui fonde en quelque sorte ce moi aperçu mondainement.

Et de là des problèmes, dans le cartésianisme, qui ne peuvent pas être résolus par Descartes. Car il ne peut pas y avoir, dit-il à la même page 415, à partir de l'ego tel qu'il se donne dans la réflexion ultime, de conclusion vers un extérieur, il ne peut pas y avoir une réflexion qui pourrait le faire passer à un extérieur, parce que l'extériorité n'a pas de sens pour cet ego.

Voilà le premier point, et le point de départ que je voulais développer aujourd'hui, c'est-à-dire l'opposition de l'ego husserlien à l'ego cartésien.

Mais le second point, c'est que Descartes a laissé de côté une présupposition, à savoir qu'il faut une vérité apodictique. Comme il le dit à la page 395, Descartes veut des vérités qui soient apodictiquement indubitables. Et par là, il suppose la science constituée, nous dit Husserl. En tout cas, dit-il à la page 394, Descartes entend par vérité non pas ce qui vaut pré-scientifiquement dans la vie comme vrai et réel, mais une autre chose.

Nous voyons donc déjà là s'esquisser cette idée qui sera la quatrième que nous aurons à voir, cette idée de la Lebenswelt. Mais ce qui nous importe pour le moment, c'est l'idée de ce caractère définitif à la recherche de laquelle est Descartes. Il ne veut rien admettre qui ne soit susceptible d'être mis sous cette règle de vérité universelle et nécessaire. Donc nous verrons se développer à la fois, et nous serons en même temps forcé de développer successivement ces deux idées, que Descartes suppose sans la fonder cette idée d'une vérité universelle et nécessaire, et en deuxième lieu que cette idée d'une vérité universelle et nécessaire doit être rattachée à quelque chose de plus fondamental, qui est la Lebenswelt, et à laquelle les philosophes jusqu'ici n'ont pas attaché assez d'importance.

Nous revenons à la page 396, que j'expliquais tout à l'heure. Nous prenons le passage suivant : Husserl nous a dit que Descartes n'avait pas pensé d'une façon conséquente, n'avait pas été jusqu'au bout de son doute. Comment cela se fait-il? se demande-t-il. Comment se distingue dans l'*ego* la *mens*, l'âme humaine? J'ai déjà dit que Descartes secrètement veut penser sur le fondement de la nouvelle science comme atteignant le caractère définitif, qu'il est persuadé par avance que cette science a une valeur définitive (p.396) et fonder la science en tant qu'elle atteint le définitif, c'est le but de son plan, son plan qu'il ne nous explique pas complètement, et même qu'il tait. C'est la fondation absolue de la nouvelle science positive. Mais, et c'est ici que revient cette idée fondamentale pour notre développement actuel, est-ce que ne se fait pas voir ici le préjugé qu'a Descartes, asservi en quelque sorte à la tradition ancienne, préjugé qu'il n'exprime pas complètement et même qu'il tait, d'une vérité définitive et d'un en soi définitif, d'un en soi absolu?

Or, nous dit Husserl dans le paragraphe suivant, l'homme, dans son *Dasein* de la *Lebenswelt*, ne connaît pas ce caractère définitif. Ce caractère définitif n'existe pas avant que la science soit là. Et ce caractère définitif, l'homme ne le connaît qu'à partir de la philosophie et à partir de la science.

"Descartes n'a-t-il pas réfléchi, dit Husserl, que sa critique du monde sensible est déjà guidée par l'idée d'un monde absolu et définitivement vrai? A -t-il réfléchi qu'on doit faire une distinction entre deux choses, d'une part l'indubitabilité et l'indubitabilité (probablement faut-il penser l'indubitabilité pratique, j'ajoute le mot pratique) de l'homme dans la vie, dans cette vie qui n'est pas conduite par un idéal d'indubitabilité absolue et d'être absolu, et d'autre part l'indubitabilité qui conduit le philosophe, le philosophe qui fait reposer sur un être absolu tout ce qui est vrai dans la relativité, et cet être absolu doit se fonder en quelque sorte lui-même dans la connaissance que nous en prenons".

Donc Descartes n'a pas bien discerné ce postulat d'une vérité absolue qu'il emprunte à la science - et Husserl sous-entend à la science de son temps - puisque la science est toujours science d'un temps déterminé.

"Il n'a pas réfléchi, nous dit il, continuant sa critique de Descartes, que l'idée d'une définitivité, en même temps que la philosophie dans laquelle cette idée de définitivité s'est formée, est une possession historique de l'homme, et que par conséquent elle appartient elle-même au monde", et qu'il faudrait une ἐποχή un doute par rapport à ces vérités scientifiques elles-mêmes. Et il faut même étendre cette ἐποχή au monde dont cette nécessité scientifique est née, c'est-à-dire au monde de la *Lebenswelt*, il faudrait l'étendre au savant et au philosophe lui-même en tant qu'il vit en tant qu'homme dans le monde de la *Lebenswelt*.

Ainsi la science, et l'idée de nécessité ou du moins de "définitivité" apportée par la science est un produit de l'évolution historique est un produit de l'histoire. C'est ce qu'il nous dit à la page 398. Et cette science elle-même, il faut la situer dans le présent toujours historique de l'homme, nous pouvons voir qu'elle s'est produite, ou elle a été produite par l'homme, à partir de la πρᾶξις pour

prendre un mot qu'emploie Husserl, et qu'emploient également les marxistes, que cette science et sa vérité sont une πρᾶξις qui appartient au monde de la vie, elle est une tâche et un dessein qui appartiennent à la vie. Il faudra étudier les structurations que l'homme opère sur le matériel pré-scientifique en concédant les buts qui le transcendent (p.398). Il faudra étudier la nouvelle praxis qui est la praxis scientifique (ibid.)

Et à partir de là, nous aurons naturellement de nouveau aussi à étudier ce quatrième point que nous réservons pour plus tard, à savoir le mode d'être du monde de la vie.

Mais, laissant de côté ceci, dans le deuxième paragraphe de cette même page 398, Husserl revient à la réaffirmation de son idée :

"Il est clair que l'aveuglement au fait que toutes les positions scientifiques de but, comme toute logique, tous les concepts et les propositions, au sens large ou au sens étroit, comme normes de l'être vrai, sont une création de l'homme qui croît sur le sol d'une certitude constante de la *Lebenswelt* dans son mode d'être dans le mode d'être qui lui est propre, et qu'il y a, à partir du moment où on a ces règles et ces propositions logiques, une position de buts nouveaux par rapport à ce monde, une position de buts qui logifie ce monde, qui lui donne le sceau de l'idéalité du logique, de la même façon que l'homme donne aux choses le sceau d'un être spirituel (esprit objectif, sens de culture).

Mais Descartes n'a pas vu cette tâche qui aurait dû s'imposer à lui, d'après Husserl, la tâche d'une théorie authentique et réelle des sciences, d'une épistémologie véritable, qui est l'éclaircissement de la position des buts, et de la possibilité et de l'accomplissement d'une logification de la connaissance pré-scientifique ou corrélativement de l'idéalisation de l'être *lebensweltlich* dans un être idéal identique et identifiable.

Ainsi, la science est la formation, ou la création, d'un domaine de la nécessité, et il faut étudier cette idée de nécessité; la science est formation de ce domaine de la nécessité à partir d'un autre domaine plus large que le domaine de la nécessité, justiciable d'autres catégories que de celles de la nécessité, et il s'agira, dans le quatrième point, d'étudier cet autre domaine.

La science est donc la logification d'une connaissance pré-scientifique, et c'est à partir de cette connaissance qu'avec Galilée s'est produite la spatio-temporalité mathématico-idéale de la science moderne. L'humanité ouverte à l'infini met en corrélation en tant qu'elle est subjectivité convaincante infinie (et on ne peut pas ici ne pas se rappeler à la fois Bergson, Brunschwicg et Cassirer) les choses et l'être du monde comme devenu monde mathématique infini.

Ainsi, Husserl veut que nous nous rendions compte de la relativité de toutes nos connaissances. En un sens, on pourrait le rapprocher de Nietzsche. L'idée de nécessité elle-même s'est produite à un certain moment de l'évolution humaine. Elle est une perspective parmi d'autres perspectives, et en disant cela je donne une nuance nietzschéenne à la pensée husserlienne.

Descartes aurait donc conçu de façon qui n'était pas justifiée complètement le domaine de la mathématique et de la physique mathématique, et aurait voulu l'appliquer au monde, sans fonder l'application au monde de ce domaine, et même sans fonder la valeur de ce domaine. C'est par exemple ce que dit Husserl à la page 406 de l'Annexe VI (1).

Mais ce que nous avons dit nous conduit, nous le disions, à attacher notre regard à ce dont part la formation de cette idée de nécessité, c'est-à-dire à ce monde vital, à cette *Lebenswelt*.

C'est ce que nous avions vu dès la page 397, quand il reprochait à Descartes de n'avoir pas vu que c'est à partir du pré-scientifique et de l'extra-scientifique que se fonde la connaissance scientifique. C'est ce que nous avions vu aussi à la page déjà citée 394, de l'Annexe V ("Il n'entend pas par apodicticité ce qui vaut pré-scientifiquement dans la vie comme vrai et comme réel").

Au fond, ce monde pré-scientifique, c'est ce que Kant a entendu par la sensibilité, *Sinnlichkeit*, comme il semble que le fasse observer Husserl, à la page 402, dans l'Annexe VI, et c'est à ce monde que nous devons attacher notre regard. C'est ce que fait surtout Husserl, dans son ouvrage "Erfahrung und Urteil".

Je continue cette Annexe V. Il faut, nous dit-il à la page 399, une nouvelle recherche scientifique qui se dirige sur la *Lebenswelt* pré-scientifique, qui doit être soustraite à toute logification idéalisante. Et ce qui rendra assez compliqués ces passages de Husserl, c'est que par un mouvement double, il attache notre regard d'une part à l'effort qu'a fait l'homme pour se dégager de la nécessité à partir du pré-scientifique, et aussi au pré-scientifique duquel il s'est dégagé.

Donc il faudra une recherche des modes d'être propres à ce monde, de la structure de forme propre à ce monde. Et naturellement ici il faudra s'évader des schèmes de la vérité apodictique qui est née de ce monde, mais précisément parce qu'elle est née de ce monde, elle ne peut pas être appliquée à ce monde, à ce *Lebenswelt*. Donc, il faudra se dégager de toute activité logifiante. Il faudra, par rapport aux sciences qui nous sont données, Husserl dit pré-données, mais ceci me paraît ambigu dans ce passage, il faudra une ἐποχή par rapport à leur valeur. Il faudra se placer au-dessus du monde de la vie et au-dessus du monde de la science.

Il y aura une grande difficulté dans l'opération que nous demande de faire Husserl, puisqu'il s'agira de réfléchir à cette *Lebenswelt*, mais on ne peut y réfléchir qu'en se plaçant en quelque sorte au-dessus d'elle. Nous ne pouvons pas, comme l'impliquait Descartes dans un passage de sa correspondance, à la fois nous laisser aller au cours de la vie, et réfléchir sur ce cours de la vie. Or, ce que nous demande Husserl ici, c'est de réfléchir sur ce cours de la vie, de voir ce qu'est cette *Lebenswelt*, avec tous les modes d'être différents des modes d'être apodictiques auxquels nous a habitués la science fondée à partir de Galilée et de Descartes.

---

(1) Mentionnons ce qu'a de "stupéfiant" la note de la page 406 où Husserl reproche à Descartes de ne pas s'être rendu compte du rôle de la mémoire.

A la page 400, Husserl nous dit :

Nous devons donc nous plonger dans le changement torrentueux des modes d'être donnés, et il faut donc que nous nous mettions en présence de ce monde qui est au-dessous du monde de la science telle qu'elle a été formée. Car cette science, il faut bien voir qu'elle est née de la réflexion sur la *Lebenswelt*, et qu'elle ne peut pas se comprendre sans qu'on voie ses origines en lui. Et c'est ce que fait, comme je le rappelais, Husserl, dans "Erfahrung und Urteil".

Or, Descartes n'a pris conscience d'aucun de ces éléments, d'après Husserl, qui pourtant sont chacun essentiels, c'est-à-dire du *cogito* pur non relié au monde, et non relié à la science apodictique formée par Galilée et Descartes. Il n'a pas pris conscience de ce qu'il y a d'artificiel, dans une certaine mesure, bien que Husserl ne dise pas le mot, dans ces normes de nécessité qui sont édifiées par les sciences modernes. Et il n'a pas pris conscience de la *Lebenswelt* à partir de laquelle ces normes sont fondées.

Nous pourrions nous interroger un instant sur la valeur de ces différents reproches. Evidemment, il est très difficile de justifier Descartes si on s'en tient complètement à la position du problème tel que l'a formulé Husserl. Mais Descartes pense que si nous soustrayons tout ce qui est monde sensible, et même tout ce qui est, dans nos pensées, affirmation soit du pensé, soit des autres, il reste néanmoins que je pense. Jusque-là, Husserl est d'accord avec Descartes. Mais que suis-je, moi qui pense ? Descartes dit : Je suis une âme. Husserl l'arrête, et dit qu'il n'a pas le droit de dire qu'il est une âme, parce que cela suppose d'après Husserl, la physique mécanique. C'est ici que je ne suis pas tout à fait d'accord avec Husserl, et que je crois qu'on ne peut pas être d'accord avec lui. Dire que je suis une âme ne suppose pas, il me semble, que l'on a accepté la conception galiléenne et cartésienne du monde. Cela suppose bien, comme je l'ai déjà dit, qu'il y a en nous une idée de substance, et que s'il y a pensé, il y a quelque chose qui pense. Et c'est précisément ce que Brunschvicg reproche à Descartes, mais ce n'est pas ce que Husserl reproche à Descartes; et sur ce point, je dirais volontiers que pour moi, je peux me tromper, Brunschvicg a mieux vu le défaut de l'argumentation de Descartes que ne l'a fait Husserl. Car il ne me paraît pas certain que c'est parce qu'il y a la science galiléenne que Descartes a déclaré que le *je* est une âme; je crois que c'est indépendant de la science galiléenne.

Pour le second reproche, c'est-à-dire l'idée que Descartes a supposé une règle de nécessité, je crois que là aussi c'est trop demander à un philosophe que de fonder cette exigence de nécessité universelle et nécessaire. Naturellement, on peut la refuser. Mais je ne crois pas qu'on puisse reprocher à Descartes de ne pas avoir dans son doute émis un doute sur l'idée qu'il veut une vérité universelle et nécessaire. Il s'agirait de savoir si toute pensée n'est pas, par là même qu'elle est pensée, position de quelque chose d'universel et de nécessaire. Il s'agirait aussi de savoir ce qu'on appelle universel et nécessaire, car mon je pense est en un sens, au moment où je le pense, universel et nécessaire, uniquement parce qu'il est vrai que je le pense, et que cela implique la conception galiléenne ou cartésienne, et que cela demande à être fondé, cela aussi me paraît le point de

départ d'une question. Accordons que dans la plupart de ces passages Husserl parle simplement de "caractère définitif". Notre question n'en subsiste pas moins si on substitue à l'expression : universel et nécessaire, l'expression : définitif (ou apodictique).

Quant au dernier point, c'est-à-dire la Lebenswelt, nous pouvons dire que Descartes en a eu le sentiment, et de deux façons, parce qu'en réalité, il a bien mis entre parenthèses, pour prendre une expression husserlienne, la Lebenswelt, et Husserl le reconnaît dans un passage, il a bien mis en doute nos sensations et nos expériences ordinaires; et en deuxième lieu, il y a ce passage dans lequel il dit que, si nous voulons nous rendre compte de ce que nous sommes, de ce qu'est l'homme dans son ensemble, il faut nous laisser aller à la vie et aux entretiens ordinaires. Donc, sans qu'il ait fixé son regard sur cette Lebenswelt, néanmoins il y a fait attention, au moins dans quelques passages.

M.Lowit : Si vous admettez qu'on ne peut pas mettre en doute le monde tant que l'on reste dans cette affirmation naïve, pré-scientifique, du Lebenswelt...

M.Wahl : Je l'admets, et Descartes l'admet.

M.Lowit : Alors, pour expliquer que Descartes met le monde en doute, il faut que vous disiez quelle autre attitude, quel autre schéma il accepte.

M.Wahl : Non, nous n'en sommes pas là.

M.Lowit : Si vous ne donnez pas un autre schéma, cette mise en doute chez Descartes apparaîtra, à partir de cette prémisse, que vous acceptez, que je ne peux pas mettre en doute le Lebenswelt tant que j'y suis, comme inexplicable et absurde.

M.Wahl : Je ne comprends pas. Hamlet, pour prendre un exemple que j'ai déjà pris, met en doute toutes choses et je ne pense pas qu'il soit influencé en quoi que ce soit par la physique galiléenne. Vous pouvez l'expliquer d'ailleurs, soit par la psychasthénie, soit par tout autre moyen, soit parce que Hamlet est un prince décadent; toutes les explications historiques ou psychologiques sont possibles. Mais un philosophe, c'est le cas de Hamlet, quand il fait son monologue, au fond, peut mettre en doute toutes les choses. L'important du reste, ce n'est pas la mise en doute, vous déplacez un peu le problème; le problème de Husserl, c'est : comment dit-il que je suis une âme? Il a tort de dire que je suis une âme. Et vous, vous dites que la mise en doute implique la constitution de la science galiléenne.

M.Lowit : Elle implique qu'on a déjà dans l'esprit un schéma de la physique moderne, ou du réalisme physico-moderne. Or, il y a d'un côté le monde physique, comme particulièrement le monde mécaniste, de l'autre côté le monde de l'âme, du cogito, avec les idées sensibles et autres. Mais si vous n'admettez pas cela, il y a un autre argument qui est plus concret, c'est que, dans la Méditation Deuxième, le passage de la première affirmation du cogito à cette affirmation que ce cogito est une mens, se fait par le recours à la notion que j'ai de moi-même dans la vie naïve, et par le retranchement de cette notion de tout ce qui est douteux. Descartes se demande : Je suis une pensée, mais qu'est-ce que cette pensée ? Il faut que je fasse attention pour ne pas me prendre moi-même pour ce que je ne suis pas. Pour répondre à cette question : qu'est-ce que le cogito, qu'est-ce que cette pensée, il revient dans l'attitude naturelle, où il prend cette unité, où il considère ce que l'homme ou lui-même était pour lui avant le doute, et de cela il retranche tout ce qui appartient au corps, en tant que douteux, de telle sorte qu'il lui reste l'âme.

Alors, le résultat de cette méditation est la réponse à la question : qu'est-ce que le cogito? C'est l'âme. Mais précisément, si l'on regarde cette manière d'introduire le concept d'âme ou de mens, cette manière montre clairement que la mens signifie une conception particulière. Cela signifie que dès l'abord il a décidé l'être de la substance étendue...

M.Wahl : Il ne sait pas encore s'il y a une substance étendue.

M.Lowit : Il n'est pas important de savoir si effectivement il y a une substance étendue ou s'il n'y en a pas. L'essentiel ici, c'est que cet être de l'étendue, qu'il soit effectif ou non, est interprété d'une certaine manière, et cette interprétation est l'interprétation de l'étendue comme parallèle à l'âme.

M.Wahl : Non, vous mêlez les moments. Il dit : il y a beaucoup d'actions, de facultés possibles qui me sont attribuées ordinairement, et je les soustrais parce que je ne sais pas s'il y a quelque chose d'autre.

M.Lowit : Il dit : Je ne sais pas si le corps existe. Mais déjà cette position de la question suppose implicitement qu'au moment où je saurai que ce corps existe, ou s'il existe maintenant, au cas où je trouverai qu'il existe, par là même et sans que je pose d'autres questions, cela signifiera que ce corps est uni à l'âme, et présent à l'âme, que par conséquent ce seront des choses parallèles.

M.Wahl : Parallèles, c'est beaucoup dire .

M.Lowit : Chez Descartes, le monde est la substance étendue. Je pense que c'est cela le fond de la question.

M.Wahl ; Je n'en suis pas sûr.

M.Lowit : Vous m'avez dit qu'il était peut-être discutable ou impossible de dire que pour Descartes l'âme est dans le monde. Je pensais que cette objection était fondée dans le fait que pour Descartes, le monde, c'est la substance étendue.

M.Wahl : Qu'il dise que l'âme, d'une certaine façon est jointe à l'étendue, c'est possible. Mais il ne la met pas dans l'étendue, il la met dans le corps. Par conséquent, il faut admettre que nous ayons du corps une certaine notion, qui ne se réduit pas complètement à l'étendue cartésienne, parce que l'âme est présente dans tout le corps, et il y a une certaine unité du corps. Descartes est beaucoup moins cartésien qu'on ne le dit d'ordinaire, et il est beaucoup plus Descartes qu'on ne dit d'ordinaire aussi.

M.Lowit : Le point fondamental dans ce reproche que fait Husserl à Descartes, d'avoir réduit le cogito à l'âme, c'est que cette identification signifie que dès l'abord, et sans poser explicitement la question, Descartes interprète le sens de l'être du monde d'une manière particulière, c'est-à-dire l'interprète dès l'abord comme être en soi par rapport au cogito. Ce schéma, qui est implicitement, d'après Husserl, contenu dans la pensée, et qui s'explique sous différentes formes, est illustré d'une façon fondamentale par cette identification du cogito à l'âme.

M.Wahl : Je crois que de ce que vous venez de dire, on peut retenir ceci que si on soustrait du cogito tout le reste, on implique que ce tout le reste forme une unité étudiable scientifiquement. Ce serait la thèse de Husserl. C'est une des façons dont je l'admettrais le plus facilement, mais je ne crois pas que, même sous cette forme, elle soit prouvée.

M.Lowit : Je pense que l'essentiel du reproche de Husserl, c'est autre chose, qui est certainement lié à ce reproche d'avoir confondu l'ego et l'âme. Mais je pense qu'on peut formuler ce reproche, et comprendre son sens, même en dehors de ce problème du rapport avec la vérité scientifique et la vérité de la vie naïve. D'ailleurs, la preuve, c'est que ce reproche, Husserl l'a formulé depuis bien longtemps. Il se trouve déjà dans les conférences de 1907 sur la phénoménologie. A ce moment-là, chez Husserl, le problème de la Lebenswelt et de son rapport avec le monde scientifique n'a pas encore beaucoup d'importance.

Continuons à étudier les Annexes de la Krisis. Nous étions en face de ce que Husserl dit de Descartes. A ce propos, nous pouvons mettre en lumière le fait que, alors qu'il ne parle pas beaucoup des philosophes de l'antiquité ni des philosophes scolastiques, il s'étend beaucoup sur Descartes. Dans l'annexe V, dans une parenthèse, il écrit que, vis-à-vis de l'ensemble de la scolastique, on ne peut avoir qu'une attitude de refus, et qu'elle est totalement inutilisable (page 392).

Ceci est d'autant plus curieux que l'idée d'intentionalité semble venir de la scolastique, de cette scolastique pour laquelle il paraît ici si sévère.

A la page 393, il nous dit qu'il s'agit de découvrir l'intention philosophique chez Descartes, cette intention qui pour Descartes est la sienne propre, mais qui est en même temps, nous l'ayons déjà dit, pour lui l'unique intention qui au travers des diverses époques gouverne toute la philosophie.

Elle est la philosophie elle-même. Car, comme il le dit plus haut, dans cette même page 393, nous comprenons que "dans la pensée postérieure quelque chose survit de la pensée antérieure, ou plus exactement que dans le dessein pensant et dans l'exécution de ce qui est postérieur se continuent le plan et le dessein de ce qui est antérieur.

Nous comprenons que la philosophie d'une façon générale qui, malgré tout ce que l'on peut dire, avait un début, est dans toutes ses transformations historiques philosophie par le fait même que le dessein, le but le plus originel, est une nouvelle intention qui cherche son remplissement pour elle-même dans les formes variées chaque fois cherchées. Et de même qu'ailleurs, ici les intentions sont d'abord très indéterminées et se déterminent dans le remplissement cherché. Mais le remplissement peut être un remplissement incomplet, mais incomplet comme il l'est maintenant il est repris et en même temps que repris est critique, et cela veut dire que le remplissement est critiqué en tant que remplissement de l'intention et que par là l'intention est renouvelée et qu'à nouveau on lui cherche un remplissement etc. Et ainsi la philosophie, à travers toutes ces démarches, cherche un remplissement satisfaisant.

Or, nous sommes, nous le rappelons, devant Descartes, et c'est la philosophie telle qu'elle se montre chez Descartes que nous devons étudier. Mais en même temps que la philosophie, il y a quelque chose qui est le monde. C'est ce qu'il dit page 394 :

A l'unité et à l'identité de l'intention de toutes les philosophies appartiennent l'unité et l'identité du monde, comme étant le même, simplement changé toujours à nouveau dans son contenu, monde dans lequel tous les philosophes vivent et dans lequel ils réfléchissent de façon constante.

Nous en restons à cette Annexe V. Et nous avions déjà vu un passage sur lequel je veux revenir, et dans lequel Husserl dit que Descartes ne s'était pas bien rendu compte du fait qu'on ne doit pas appliquer au je, au je transcendantal maintenu dans l'ἐποχή le mode d'être d'une définitivité mondaine telle qu'elle est employée dans la science objective. (Et il met entre parenthèses : idéalisante) de la Lebenswel idéalisée.

Nous avons dans ces deux lignes ce qui va être le sujet de la réflexion de Husserl, et à sa suite de notre propre réflexion, c'est-à-dire l'idée de caractère définitif sur laquelle nous avons déjà insisté la dernière fois, et l'idée que ce caractère définitif, c'est-à-dire, si nous nous exprimons en termes classiques, universel et nécessaire, s'applique au monde de la vie, et que par conséquent il faut chercher la relation entre ce caractère définitif et ce monde de la vie; et cette relation, elle est donnée dans la science. Donc, la science objective idéalise et la science objective s'applique au monde de la vie idéalisé par elle.

C'est ce qu'il continue à développer dans le paragraphe suivant de la page 397, sur lequel nous avons déjà insisté un peu. "Descartes ne voit pas la différence entre le caractère apodictique total, qui sera celui du je transcendantal et de l'ἐποχή , et l'objectivation et l'idéalisation du monde de la vie, objectivation et idéalisation qui caractérisent la science telle que nous l'avons devant nous, science qui s'accomplit dans la Lebenswelt. Dans la Lebenswelt elle-même, la science n'est qu'une πρᾶξις théorétique, comme il le dit, pour la Lebenswelt, théorétique qui consiste en une approximation vers un étant définitif anticipé et idéalisant" au moyen de jugements apodictiques, qui sont des normes pour la logification du monde; mais tout cela toujours à l'intérieur de la Lebenswelt".

Ces trois lignes nous définissent donc l'activité de la science, activité qui s'applique essentiellement à la Lebenswelt, activité distincte, par conséquent, de la pure activité de la philosophie, qui s'applique au je transcendantal créateur de tout cela. Donc la science a bien des jugements apodictiques, mais ces jugements apodictiques sont des normes pour une logification de la Lebenswelt, et ils sont une de la prévision ou induction qui va s'élever à l'infini, infinitum, à l'intérieur de la Lebenswelt.

Nous remarquons qu'il y a donc deux apodicticités. Il y a l'apodicticité du je transcendantal, et puis l'apodicticité scientifique, qui est pour ainsi dire une apodicticité seconde parce qu'elle est toujours reliée à la Lebenswelt, au monde vital et s'applique à lui.

A partir de là, nous retrouvons nos deux questions. Nous avons déjà étudié la première, à savoir l'idée de ce caractère définitif.

A la page 396, Husserl nous dit que par avance Descartes est persuadé que la science a un caractère définitif, a un "privilège de caractère définitif", et il met en doute cette affirmation cartésienne. Et en effet, ce caractère définitif lui-même, on peut voir, dit-il, son origine (page 398, et d'ailleurs dans tout ce qui concerne la naissance de la science galiléenne, sur laquelle nous avons insisté) à un moment donné de l'histoire humaine. Il y a une vie de la présence humaine, à l'intérieur de laquelle est née cette idée du caractère définitif des sciences. Donc, la vérité de la science elle-même est un dessein, une πρᾶξις qui appartient à la Lebenswelt.

"Cette science et sa vérité est une tâche, un dessein, une praxis appartenant à la Lebenswelt comme la science antique en avait eu la conscience" (p.398).

Je laisse de côté le problème du caractère définitif des propositions scientifiques et de l'origine, à un moment donné de l'histoire humaine, de l'idée de

ce caractère définitif, et j'en viens, ou plutôt j'en reviens à ce sur quoi s'applique ce caractère définitif, c'est-à-dire à ce sol qui est constitué par la Lebenswelt.

Toujours dans une des pages que nous avons déjà mentionnées, la page 397, Husserl dit que Descartes a bien constitué l'ἐποχή par rapport aux sciences, mais si je comprends bien cette phrase très compliquée, il dit que l'ἐποχή cartésienne n'englobe pas tout même si elle englobe toutes les vérités de la science, n'englobe pas l'être de la Lebenswelt pré-scientifique et extra-scientifique, et aussi finalement l'homme non connaissant et l'homme connaissant et le philosophe. Par conséquent, il faut que le philosophe, d'après ce passage, applique l" ἐποχή , non pas seulement aux sciences, mais au sol à partir duquel se sont construites les sciences. A vrai dire, je crois que Descartes a fait cela, mais Husserl ne le croit pas.

Il continue, au bas de la page 397 :

La vérité qui va de soi, et qui a été de soi traditionnellement, et qui n'a pas été remarquée, est que la vérité doit signifier vérité définitive, dont le corrélat est l'étant comme étant en soi. Et cela, c'est ce que nous avons vu dans notre premier point, et que nous avons laissé de côté. Et, continue Husserl, que la sensibilité, c'est-à-dire le monde de l'expérience pré-scientifique n'est pas un véritable étant, que le fait d'éprouver qui donne l'expérience, que le penser qui détermine prédicativement l'expérience dans le mode pré-scientifique de la garantie, n'est pas conçu par Descartes comme une vraie connaissance, tout cela fait que Descartes ne peut pas en venir, de même que les philosophes précédents n'en étaient pas venus, à se placer devant la Lebenswelt et devant les buts de connaissance possibles dans la Lebenswelt comme devant un problème.

Et c'est encore ce qu'il développe à la fin du premier paragraphe de la page 298 :

Ce qu'il faut alors que fasse le philosophe, c'est "poser des questions sur le mode d'être de la Lebenswelt pré-scientifique, et sur ce qui en elle motive l'homme vers la tâche nouvelle et la praxis nouvelle qui alors se nomme scientifique".

Donc l'homme en tant qu'il exerce la méthode scientifique il l'applique au sujet de ce que Husserl appelle les choses prédonnées, Vorgegebenheiten, du monde vital, il en fait des expériences qu'il faut dépasser, qu'il faut transcender, et qu'il dépasse et transcende, mais auxquelles , malgré tout son activité est liée. Malgré tout cet effort de transcendance par lequel il conçoit des buts qui transcendent le monde de la Lebenswelt et qui permettent de lui donner des structures , il est lié à ce monde de la Lebenswelt.

C'est dans cette direction que Husserl continue encore, à la page 399 :

On ne doit pas laisser de côté le fait qu'on accomplit ici des changements d'attitude et des changements correspondants de dessein pratique et de tâches, et que tout cela s'accomplit sur le sol, Boden, de cette Lebenswelt. Or, celle-ci reste toujours, continue à rester en valeur d'être, in Seinsgeltung. La Lebenswelt est une pré-supposition pour tous les desseins de connaissance des descriptions d'essence de

Cette même Lebenswelt et de la description des essences des accouplements idéalisants. Elle est donc le sol pour toute théorie de la science. Elle en est la pré-supposition. Elle en est le fondement de valeur. Husserl dirait volontiers, il nous l'indique, qu'elle est une prémisse, si le mot prémisse n'était pas ordinairement usité dans un sens trop particulier, trop étroit et trop logique pour être appliqué ici. Et encore peut-on dire jusqu'à un certain point, dit-il, qu'elle est une prémisse en élargissant alors ce concept de prémisse. Et en effet le mot même de prémisse signifie que sur et dans la prémisse sont posés les contenus déduits ou induits.

Or "la Lebenswelt est une position qui vaut constamment pour nous, qui est une valeur fondamentale pour toutes les valeurs qui sont construites sur elle, bien qu'on ne puisse pas parler ici d'une conclusion à proprement parler. Donc cette valeur de la Lebenswelt, cette Lebensweltsgeltung, nous la nommons valeur de sol, valeur de fondement pour toutes les valeurs, Geltungen, qui sont rapportées à elle, et qui finalement lui portent des coups"

Donc "c'est sur le fondement d'être de la Lebenswelt que se meuvent les différentes structures de l'ἐποχή que connaît la vie ordinaire et qu'exigent éventuellement les activités de connaissance". Par conséquent, les idéalisations de la science dont nous avons parlé précédemment (et d'ailleurs tout ce que nous faisons), s'accomplissent sur ce sol préalable, préliminaire, primitif, et toutes les constantes de l'univers comme possibilités que nous pouvons atteindre dans l'ἐποχή ne se comprennent que par ce fondement préalable.

"Un groupe de ces structures a comme caractère général le fait que l'ἐποχή exige une critique qui met en question la valeur de vérité et a pour but sa monstration et éventuellement sa démonstration. Et cela en dehors de la science. Et aussi dans la science. Mais un ἐποχή n'a pas nécessairement le but". Elle peut permettre de saisir un monde de possibilités afin de concevoir une généralité d'essence qui corresponde au réel.

Nous arrivons donc à affirmer qu'il y a un monde de choses donné, qui nous est donné, qui nous est présenté dans une transformation constante, torrentueuse, dit Husserl, et qui n'est pas sujet lui-même, si je comprends bien, à l'ἐποχή. C'est ici qu'il y a une tension dans l'esprit de Husserl, entre l'affirmation de la valeur de cette Lebenswelt et la valeur de l'ἐποχή. Nous allons voir que sur ce point, il y a certaines tendances assez diverses dans la pensée de Husserl. Qu'est-ce qui est antérieur, l'ἐποχή ou la Lebenswelt? Peut-être ne peut-on résoudre la question qu'en distinguant différents sens du mot antérieur.

En tout cas, dans cette page 400, il nous dit bien que, abstraction faite de l'invariant du général d'essence le monde à partir des variations imaginatives du donné, du donné torrentueux, cette Lebenswelt elle-même n'est pas dans son être soumise à l'ἐποχή. Simplement nous nous soustrayons à l'intention de nous laisser aller, comme nous le faisions auparavant, à l'être ainsi, à l'être tel et tel du monde étant pour nous, conformément à notre intérêt réel; mais la Lebenswelt n'en continue pas moins a subsister, sans doute à l'arrière-plan, mais elle subsiste et l'intérêt exclusif temporaire pour l'invariant universel n'est lui-même qu'un moyen, un moyen qui doit servir à la vie mondaine et à celui qui connaît le monde de telle façon que des intentions se remplissent.

Ainsi, toute ἐποχή a comme sol l'être du monde, a comme pré-supposition la certitude d'être du monde, et nous pouvons juger le monde du point de vue théorique; mais il n'est pas exclu que notre connaissance, et même celle du théorique soit jugée comme un moyen par rapport au monde donné. (p.400 paragraphe 2). Le monde est avant toute ἐποχή qu'on puisse exposer, avant l'ἐποχή transcendantale, dans un être continu. Et les états particuliers, les contenus particuliers peuvent bien changer, mais il est là néanmoins. Et sans doute pourrons-nous nous tromper, juger bien ou mal sur lui, voir telle chose là où telle chose n'est pas. Néanmoins, il y a toujours cette certitude générale de monde qui est en train, qui est en accomplissement. Et elle précède pour ainsi dire tous nos pas, ajoute-t-il, comme énonciation d'être, non pas comme prémisse proprement dite, mais de telle façon qu'elle est dans un accomplissement torrentueux. Elle est ce qui est antérieur à tout ce que nous pouvons dire d'elle, à toute position d'être, à toute activité pratique et théorique.

Donc le mot étant signifie d'une façon normale étant sur le fondement du monde, étant dans le monde.

Et, page 401, il dit :

Toutes les actions par lesquelles nous pouvons pour ainsi dire tirer en arrière le jugement, et toutes les actions de décision d'autre part, se produisent, ont leur parcours sur le fondement de la certitude constamment prédonnée du monde, et ont en elle leur sens d'être; et tout savoir théorique finalement n'est qu'une sorte de πρᾶξις une praxis particulière qui ne conquiert sa signification que sur le sol de la certitude de monde, et cette praxis particulière est celle qu'on appelle théorie.

Et nous pourrions, dans une certaine mesure, comparer cela à la théorie marxiste toute théorie est πρᾶξις fondée sur cette base de la certitude du monde.

M.Lowit : A la page 400, Husserl explique qu'il ne s'agit pas de l'ἐποχή transcendantale. Il envisage toutes sortes d'ἐποχή, sauf celle-ci. Il dit : cette ἐποχή ne concerne pas la valeur d'être de la Lebenswelt elle-même. A la page 400, il dit explicitement, lignes 28 à 30 : l'ἐποχή transcendantale, précisément par opposition à toutes sortes d'ἐποχή. Husserl distingue plusieurs genres d'ἐποχή. Dans la Krisis elle-même, dans la troisième partie, il trace un chemin de la psychologie vers la phénoménologie transcendantale, et là il distingue très nettement l'ἐποχή psychologique et l'ἐποχή transcendantale. L'ἐποχή psychologique, c'est, d'après lui, ce qu'ont fait tous les psychologues au sens de la psychologie de la conscience, c'est ce qu'ils ont fait sans le nommer ainsi, depuis toujours.

La différence entre l'ἐποχή psychologique et l'ἐποχή transcendantale est celle-ci : l'ἐποχή transcendantale concerne la position du monde dans son ensemble, ou plutôt la suspension de sa position; tandis que l'ἐποχή psychologique concerne la suspension de la position d'existence des objets particuliers. Par exemple, lorsqu'un psychologue analyse la perception, il est obligé de suspendre la position de l'existence de l'objet de cette perception, mais cette suspension n'est précisément pas l'ἐποχή transcendantale, parce qu'elle ne concerne que les objets particuliers, et non pas la totalité, ou plutôt la thèse générale du monde.

M. Wahl : Je vais traduire en effet le troisième paragraphe de la page 400 :

"D'une toute autre façon est accomplie cette ἐποχή toute particulière qui soumet l'être du monde, l'être du monde en général et simplement, et par là toute la vie d'intérêt reliée à cet être, l'ἐποχή qui soumet tout cela par avance et universellement à un détachement. Alors, dans cette ἐποχή d'une façon très particulière, l'être du monde qui partait de la certitude d'être toute simple, devient quelque chose qui plane librement devant nous et cependant qui n'oscille pas de façon indécise entre le réel et le peut-être, non être ou l'apparence.

D'une manière toute particulière son être est questionnable; et devient thème questionnable de questions possibles et complètement nouvelles. "Une de ces questions me paraît tout de même être, quant à moi qui ne suis pas husserlien, le rapport entre ces deux choses préalables, pour ainsi dire, toutes les deux, la Lebenswelt et le je transcendantal. Et malgré tout - ici c'est moi qui parle, ce n'est plus Husserl- le philosophe qui accomplit le je transcendantal, ne peut pas s'évader complètement de cette Lebenswelt. C'est à un moment de sa propre Lebenswelt que Husserl pose la question du je transcendantal.

Par conséquent, lequel est premier ? Je comprends bien que, d'après ce paragraphe, l'ἐποχή transcendantale est première. Mais il nous dit qu'il y a de toutes nouvelles questions qui vont se poser. Et parmi ces questions, je suggèrerais qu'on mette malgré tout la question de la relation entre l'ἐποχή la plus transcendantale même qui soit, et la Lebenswelt.

M.Lowit : Mais je pense que les questions dont il parle ici, ce sont précisément les questions que pose le phénomène transcendantal, en tant précisément que phénomène transcendantal, par conséquent des questions transcendantales.

M.Wahl : Je disais que je parlais plus en husserlien. J'ai le droit de dire cela. De même que Husserl dit que Descartes est l'individu Descartes, j'ai bien le droit de dire que Husserl est l'individu Husserl. Kierkegaard faisait observer à Hegel que malgré tout c'est le professeur Hegel, à Berlin ou à Heidelberg, qui prononce son système et qui est l'absolu. C'est le professeur Husserl vivant à une certaine époque qui accomplit cette ἐποχή transcendantale.

M.Lowit : C'est sans doute légitime. On peut se demander ce que pensait effectivement Husserl, s'il était effectivement si sûr de la nécessité, de la valeur de l'ἐποχή transcendantale. On peut effectivement se le demander. Mais je crois que dans les textes de Husserl il n'y a pas de doute, d'hésitation. Ici , par exemple, il n'y en a pas. Peut-être trouverait-on quelque chose dans ses notes privées, je ne sais pas. Mais je n'ai rien trouvé dans ses textes publiés.

M.Wahl : Mais la question reste cependant et va peut-être plus profond que vous ne tendez à le croire. Nous pouvons aussi nous référer à "Erfahrung und Urteil". Sans doute, ce n'est pas tout à fait Husserl, c'est de Husserl-Landsgrebe. Quoiqu'il en soit, ce que vous dites apporte un élément important. Mais comment l'ἐποχή transcendantale peut-elle échapper complètement à cette interrogation que j'ai posée au sujet de l'ἐποχή non transcendantale? Est-il suffisant qu'un philosophe dise : "Je peux m'abstraire absolument du monde" pour qu'il soit réellement en dehors de la Lebenswelt? En somme, la Lebenswelt, peut-on admettre qu'elle est le fondement de toute interrogation philosophique, sauf celle de Husserl?

M.Lowit : En un sens certainement la Lebenswelt est antérieure et première par rapport à l'ἐποχή transcendantale, ou à la philosophie transcendantale, en ce sens que la philosophie transcendantale elle-même, comme toute autre science, naît dans l'ἐποχή . Husserl, avant d'être philosophe transcendantal, a été seulement l'être humain Husserl. Mais cette antériorité temporelle, ou même, en un sens, peut-être plus profonde, intentionnelle même, qui n'est pas seulement un rapport temporel, cette antériorité ne vas pas à l'encontre d'une primauté en un autre sens. La primauté, cela signifie, si l'on peut employer ici le terme cartésien, celui qu'on emploie par rapport à Descartes, que l'ἐποχή transcendantale est première dans l'ordre des raisons.

M.Wahl : C'est cela.

M.Lowit : Pour être philosophe, d'après Husserl, il est absolument indispensable, d'abord, que j'effectue l'ἐποχή transcendantale, et qu'à partir d'elle je pose les questions, parce que toutes les questions que je pose avant d'avoir accompli correctement l'ἐποχή transcendantale sont des questions qui, ou bien sont des contre-sens, ou bien ne sont pas véritables.

D'ailleurs, je crois que Husserl, lorsqu'il dit qu'il est indispensable d'effectuer l'ἐποχή transcendantale, ne prétend pas encore et sans plus que le Lebenswelt, par exemple, n'est qu'un être purement intentionnel, c'est-à-dire réductible en ce sens-là à l'ego transcendantal. Je crois que d'abord l'ἐποχή transcendantal ne signifie pas cette affirmation ontologique. L'ἐποχή transcendantale, le départ des questions, ce n'est que la recherche, dans l'ἐποχή transcendantale qui mène, d'après Husserl, finalement à cette conclusion que le sujet transcendantal n'est pas dans le monde, parce que le monde est relatif au sujet transcendantal, mais cela n'est que le résultat d'une recherche et non pas une conclusion immédiate après avoir effectué l'ἐποχή transcendantale.

Je crois qu'il y a deux questions qu'il faut distinguer : d'abord la nécessité de l'ἐποχή transcendantale, et ensuite l'affirmation que l'ἐποχή transcendantale conduit à l'idéal transcendant.

M.Wahl : Je ne vois pas les deux questions comme pouvant être séparées . Justement, ce que je reproche implicitement à l'ἐποχή transcendantale, c'est d'impliquer cet idéalisme.

M.Lowit : L'ἐποχή transcendantale n'est rien d'autre que l'abstention de la position de l'être du monde. Mais en m'abstenant de faire cette position, je n'affirme encore rien par là même et par cela seul sur le mode d'être du monde. Ce n'est que la recherche qui vient ensuite dans le cadre de cette ἐποχή qui aboutit à la conclucion que le monde n'a qu'un être purement intentionnel et relatif par rapport au sujet transcendantal; mais ce n'est pas l'ἐποχή en elle-même, et sans autre recherche, qui l'implique.

M.Wahl : Seulement, je crois que finalement l'ἐποχή transcendantale n'aboutit à rien. Pour réintroduire le monde, il faut avoir ce sentiment de monde. Sans cette Lebenswelt antérieure, l'idée de monde n'aurait pas de sens.

M.Lowit : Dans l'ἐποχή transcendantale, le Lebenswelt ou le monde reste tout ce qu'il était avant, dans tout son contenu, dans tout son mode d'être; il reste là constamment sous mon regard. En effectuant l'ἐποχή je ne m'en vais pas ailleurs; au contraire, je reste toujours face à face avec le monde, et avec cette seule différence que, en tant que philosophe, je ne fais plus un avec la position de ce monde; mais il est là, il est là comme existant réellement; seulement je n'affirme plus, en tant que philosophe, qu'il existe réellement, je n'affirme rien.

M.Wahl : J'ai une réponse, mais elle est trop simple à faire, une réponse purement historique. C'est qu'en fait, sauf Husserl, et nous verrons encore dans la suite les difficultés devant lesquelles il se trouve, je crois que les philosophes n'ont pas pu se maintenir dans cette position de la question, et que, par une sorte de dialectique, si vous voulez, après la mise entre parenthèses husserlienne du monde, est venue l'affirmation heideggerienne de l'être dans le monde. Alors je constate qu'on ne peut pas, ou on ne peut aue très difficilement en tout cas, s'en tenir à la position husserlienne, et je cherche à voir si Husserl s'y est tenu.

M.Lowit : Par rapport a Heidegger, Husserl prétend que c'est un malentendu. Mais une chose est certaine, c'est que, tant que l'ἐποχή n'est formulée que de cette manière méthodique, comme une méthode, cette affirmation reste quelque chose d'extrêmement précaire, même paradoxal, bizarre, cela est certain, parce qu'on peut se demander pourquoi cette insistance sur la différence entre l'ἐποχή qu'effectue Husserl et le doute cartésien; et il y a beaucoup de questions qui se posent. C'est certainement seulement après les résultats des recherches de cette première ἐποχή que l'on peut comprendre le sens et la nécessité de l'ἐποχή transcendantale.

En ce sens, tous les exposés de Husserl ont cet inconvénient que le lecteur nécessairement se demande pourquoi cette démarche extraordinaire qui apparaît, ou bien comme une nuance, ou bien comme une exagération, pourquoi cette nécessité, à quoi cela sert, et à quoi cela mène.

M.Wahl : Tout est dans les résultats. Seulement, c'est très difficile de juger d'après les résultats, puisqu'on nous dit que le monde reste d'une certaine façon là; par conséquent, il est mis de côté, mais n'est pas supprimé. Alors on sait bien qu'en un sens on le retrouvera puisqu'il n'a pas été supprimé. Ce qui m'intéresserait est qu'à partir du je, comme Kant a essayé de le faire, je crois, on essaie de déduire du je transcendantal au moins les catégories, mais cet effort ne me paraît pas avoir été présent comme nécessité à l'esprit de Husserl.

M.Lowit : Chez Husserl, il ne s'agit nullement, par opposition à Kant, de déduire quoi que ce soit du sujet transcendantal. Landsgrebe a insisté sur ce point dans son article des "Etudes Philosophiques". Il montre que là le projet d'une déduction transcendantale analogue au projet kantien n'existe absolument pas.

M. Wahl : Je suis bien d'accord .

M. Lowit : D'ailleurs, cela pour des raisons profondes. C'est parce que les questions que pose Husserl ne sont pas les mêmes que celles que pose Kant; par conséquent le but non plus n'est pas le même .

M. Wahl : Si je prends comme point de départ Kant et si je réfléchis à la position de Husserl vis-à-vis de Kant, j'arrive à ce fait que nous conservons le je transcendantal, encore plus, si vous voulez, transcendantal chez Husserl que chez Kant; j'ai d'autre part le monde, puisqu'il est pour ainsi dire mis de côté; mais qu'est-ce que je fais avec le je transcendantal? Il dit, dans un des passages que je viens de citer, qu'il y a là position d'une série de questions, et je ne vois pas ce que Husserl fait réellement avec. Il peut dire que ce je transcendantal intentionne un quelque chose dont il ne sait pas, dans le même domaine où il se place quand il parle du je transcendantal, qu'il est, dont il sait qu'il est quand il se place dans un autre domaine, dans le domaine qu'il a mis entre parenthèses.

Alors, nous avons ces deux choses, la Lebenswelt et le je transcendantal, sans bien voir quelle est leur relation, sauf ceci que tout à coup je me pose l'interrogatior transcendantale.

M.Lowit : Le rapport est extrêmement immédiat. Je crois qu'aussitôt qu'on pose la question de cette manière-là, en mettant d'un côté le Lebenswelt et d'un autre côté le sujet transcendantal, c'est déjà perdre le sens, ou on pourrait peut-être même dire la définition, si l'on peut parler de définition à ce sujet, du sujet transcendantal, parce que le sujet transcendantal n'est en un sens défini que par rapport au monde. Mais il ne faut pas chercher ce rapport dans l'examen classique du rapport entre la conscienee et le monde. Par exemple, il y a une voie qui montre très nettement ce lien absolument indissoluble entre le monde et le sujet transcendantal, c'est la voie que suit Husserl dans la troisième partie de la Krisis, le chemin vers la phénoménologie transcendantale à partir du Lebenswelt. Ce chemin consiste d'abord à partir du Lebenswelt tel qu'il se présente, dans l'attitude pourrait-on dire naïve, avant toute science. Je suis dans le monde, le monde est là d'une manière qui non seulement est indiscutable, mais même n'est sujette à aucune question. Le monde est là tel qu'il est là. Mais il y a une possibilité nécessaire de changer d'attitude. Ce changement d'attitude consiste en ce que je m'aperçois que dans cette présence du monde, il y a quelque chose de plus et d'autre que je n'y aperçois dans l'attitude, disons normale. Dans l'attitude normale, ce que j'aperçois, ce qui m'intéresse dans le monde, ce sont les choses, les choses qui sont telles qu'elles sont; elles m'intéressent théoriquement ou pratiquement. Mais je peux m'apercevoir, et en fait dans l'histoire de la philosophie on s'en est aperçu, que dans cette présence immédiate du monde, il y a, pourrait-on dire, une couche de phénomènes qui sont toujours là, mais que je n'aperçois jamais, ou bien d'une manière telle qu'ils restent à l'arrière-plan; ce sont par exemple les perspectives. C'est l'exemple le plus frappant.

Alors, pour Husserl, d'une manière généralisée, c'est toute une couche, je ne sais pas si le mot convient parfaitement, de phénomènes subjectifs, il s'agirait encore de montrer ce que cela veut dire, qui, si je porte mon attention sur eux d'une manière conséquente, se révèlent finalement, comme appartenant nécessairement à cette présence du monde. Sans eux le monde ne serait pas là. Et alors, si je continue à porter mon attention sur cette couche de phénomènes subjectifs qui jouent constamment dans cette présence latente, dans cet être là du monde, je m'aperçois finalement - je saute à la conclusion - que ce monde est là. Il est là uniquement parce que la conscience, qui a telle et telle structure, précisément a une structure telle qu'elle fait que le monde est là.

M.Wahl : Tout ce que vous avez dit est très satisfaisant, sauf la fin.

M.Lowit : Ce sur quoi je voudrais insister, c'est que pendant toute cette démarche qui conduit de cette présence naïve du monde à la position du sujet transcendantal, je ne quitte jamais le monde. Je ne sais pas si cette expression est bonne : je suis toujours corps à corps avec le monde; jamais je ne m'en vais, au moins dans cette voie, dans une région qui soit même une conscience pure au sens du cogito cartésien, qui est séparée du monde en un sens. Jamais je ne quitte le monde pour poser quelque chose qui puisse m'en séparer.

Alors, en partant du monde, et en ne le quittant jamais, j'arrive finalement, selon Husserl, à la position du sujet transcendantal qui, par conséquent, n'est défini en un sens que par rapport à cette présence du monde. Si j'arrive à définir pour moi-même le sujet transcendantal par cette voie-là, la question qui consiste à se demander quel peut être le rapport entre ces deux termes ne se pose pas, parce que le lien est là toujours, et la définition de ce lien n'est pas distincte du sujet transcendantal, ou est même, en un sens, identique avec la définition du sujet transcendantal. En définissant le sujet transcendantal, je définis par là même le rapport entre le sujet transcendantal et le monde.

M. Wahl : Seulement le monde a été mis entre parenthèses, et vous dites que nous sommes en corps à corps avec lui.

M.Lowit : Mettre le monde entre parenthèses, cela ne signifie pas regarder autre chose que le monde, cela signifie regarder le monde.

M.Wahl : D'une certaine façon.

M.Lowit : D'une autre manière que la manière ordinaire. Cette expression "mettre entre parenthèses" est en un sens dangereuse, parce qu'on a l'impression que ce que je mets entre parenthèses, je ne l'envisage plus, j'envisage autre chose, mais c'est une erreur. C'est précisément ce qui est entre les parenthèses que j'envisage, seulement je l'envisage comme étant entre les parenthèses.

M.Wahl : Je vois dans Husserl un effort pour pousser aussi loin que possible ce qu'on appelle ordinairement l'idéalisme, et un effort d'autre part pour maintenir cette idée de monde.

M.Lowit : Je crois que c'est absolument inséparable. Vous posez souvent la question : laquelle de ces deux tendances, la tendance réaliste, la position du monde, et la tendance idéaliste, la position du sujet transcendantal, faut-il choisir? Mais je pense que dans la perspective husserlienne, il ne s'agit pas de choisir. Il s'agit de maintenir toutes les deux ces tendances qui sont en fait inséparables; ce sont deux côtés d'un même geste, si l'on peut dire.

M.Wahl : Oui, je crois que pour Husserl, c'est inséparable. Je crois d'autre part qu'il est extrêmement difficile de garder ce rapport du je transcendantal à quelque chose qui n'est pas transcendantal. C'est à partir de là que je me pose des questions, parce que, de ces deux termes, l'un est transcendantal, l'autre, je ne sais pas; vous ne l'appellerez pas monde transcendantal, mais monde vu par le je transcendantal.

M.Lowit : Le monde vu dans l'attitude normale non transcendantale.

M.Wahl : Donc le je transcendantal voit le monde vu non transcendantal. C'est là qu'il y a malgré tout une difficulté.

M.Lowit : Sans doute, cela ne va pas de soi. Mais Husserl pense montrer, de plusieurs façons, comment cette démarche s'accomplit, comment elle est possible, pourquoi elle est nécessaire et à quoi elle mène. Je crois que ce qui est absolument indispensable, non seulement pour résoudre les difficultés, mais même pour saisir le sens du transcendantal, du sujet transcendantal, de la constitution de l'idéalisme transcendantal, c'est de reprendre la voie que Husserl a tracée comme conduisant à ce domaine transcendantal. C'est uniquement en prenant cette voie, et en effectuant la démarche pas à pas que l'on peut saisir même le sens de transcendantal. C'est peut-être vrai pour toutes les philosophies, mais c'est particulièrement vrai pour celle de Husserl. Et c'est déjà pour cette raison que le terme transcendantal, si l'on ne cherche pas son origine dans la démarche même que Husserl effectue, presque fatalement on le prendra au sens traditionnel, ce qui ne conduira certainement pas à la compréhension de Husserl, parce que pour lui il y a une grande différence entre le sens transcendantal lui-même et le sens kantien.

Ceci est vrai sur tous les points. Parler de l'idéalisme husserlien sans regarder concrètement la démarche qui mène à cet idéalisme et par conséquent quel est le sens de cet idéalisme, c'est tomber dans des difficultés nécessairement ou des contre-sens, parce qu'on pense à l'idéalisme du passé. Et s'il y a des analogies, il y a une différence fondamentale.

M.Wahl : J'ai dit déjà qu'il y avait peut-être plus de rapports entre Descartes et Husserl que Husserl lui-même ne le pense. Je crois qu'on pourrait dire la même chose pour Kant. Je crois que Descartes a été plus loin dans le doute que Husserl ne le pense. Je crois donc qu'il y a plus de ressemblances entre Husserl et Descartes, dans la position de la question, qu'il n'y en a d'après Husserl, et peut-être est-ce la même chose pour Kant. C'est une question que je laisse ouverte.

Husserl continue, revenant de l'ἐποχή transcendantale aux autres : "Toute autre ἐποχή a comme sol l'être pur et simple du monde, comme pré-supposition la certitude d'être du monde. Elle est devant et avant l'ἐποχή dont il vient d'être question (l'ἐποχή transcendantale) dans un accomplissement continu et aussi malgré tous les changements des contenus particuliers qui valent pour nous comme contenus du monde étant : cette certitude du monde général est toujours opération (ou accomplissement, Vorzug) et elle précède tout, non pas comme énonciation et prémisse au sens propre, elle détermine le sens, elle fonctionne comme sol de dévaluation : étant signifie étant dans le monde".

Je voudrais parler aujourd'hui encore d'une annexe de la Krisis, l'Annexe VI, qui porte sur le processus originel de la première méditation, et particulièrement les pages 407 à 410.

Nous sommes en face d'une sorte de monologue de Husserl, et ce que nous entreprenons, c'est une sorte de dialogue avec lui, et nous essaierons de séparer, dans les idées qu'il présente, des choses qui vont dans le sens d'une critique de Descartes et d'autres qui vont dans le sens d'un développement de sa propre doctrine.

Le deuxième paragraphe de la page 407, que je vais essayer de traduire, pose, d'une façon fort compliquée d'ailleurs, la question :

"Notre question est donc maintenant : le ego cogito, l'univers enfermé absolument en soi des cogitationes centré dans cet ego, au sens du plan primitif cartésien des prémisses d'une science du monde, est-il la prémisse, c'est-à-dire une multiplicité enfermée en soi de prémisses, ou, pour être plus précis, est-ce que, après la découverte de cet ego, les jugements intuitifs immédiats qui se rapportent immédiatement à lui, et par la suite est-ce que les jugements de fait qui sont portés dans la pensée réflexive dans cette sphère et sur ces évènements de jugement, jugements qui sont d'essence universels sont devenus des prémisses pour cette science du monde, des prémisses qui auparavant, avant la méthode cartésienne, n'ont pas été vues, ont été négligées, des prémisses à partir desquelles seulement nous pouvons conquérir la fondation apodictique exigée à partir de fondements élémentaires, Urgrunde, quelles que soient les autres prémisses, comme les axiomes mathématiques"?.

Par conséquent, si je comprends bien, est-ce que le ego cogito est bien la prémisse de la science galiléenne et cartésienne? Et c'est bien là, dit-il, la pensée de Descartes. Nous devons reconnaître qu'ici réside une dangereuse erreur, Missverstandnis, une dangereuse incompréhension, qui n'a été rendue possible que parce que Descartes n'a pas épuisé analytiquement le contenu de sens de sa découverte jusqu'au point suprême.

En effet, c'est pour la découverte des ultimes prémisses apodictiques en vue d'une science du monde exacte universelle que Descartes s'impose en quelque sorte la torture de cette méthode de doute. Et, ajoute Husserl, cette methode ne consistait pas en un doute universel réel, qu'il n'est au pouvoir de la volonté et de la puissance de personne de pouvoir produire. Est-ce que Descartes a réellement montré que l'être du monde de l'expérience sensible, c'est-à-dire du monde quotidien, est douteux, ou que ce monde perd sa certitude d'être dans la pensée qu'on peut avoir d'un rêve possible?"

La suite de ce développement ne fait que préciser cela, nous allons y revenir tout à l'heure. Ce que tend à reprocher Husserl à Descartes, comme nous l'avons déjà vu, c'est d'avoir toujours cette idée qu'il faut le cogito pour la fondation de la science galiléenne et cela est très exact sous cette forme. Husserl en conclut, peut être en juge d'instruction trop sévère, que si FDescartes a eu cette idée qu'il faut le cogito pour la construction de la science-galiléenne, c'est qu'il a en lui déjà l'idée de la science galiléenne, qu'elle reste là et qu'elle gouverne pour ainsi dire tout son doute (après avoir été dirons-nous, entre parenthèses), bien que Descartes ne s'en rende pas compte.

De plus, ici il dit qu'il y a dans ce doute une sorte de tourment et de torture. Ceci est une expression qui n'apparaît pas, il me semble, ordinairement dans les textes de Husserl. Mais ce que je mettrai en doute, c'est la transformation qu'opère Husserl; de l'idée que le cogito est necessaire pour la fondation d'une science universelle il en conclut que Descartes a donc par devers lui, pour ainsi dire, et conserve pendant son doute, l'idée de cette science universelle en vue de laquelle, d'après Husserl, s'opère le doute.

Donc il accuse Descartes de n'avoir pas exercé un doute universel réel. Il pense que personne, du reste n'a en sa volonté et en son pouvoir de le faire. Cela pourrait se retourner contre Husserl.

Et alors, précisant sa pensée, il veut montrer que Descartes n'a pas réellement mis en doute l'être du monde de l'expérience sensible. Et sur ce point, je crois qu'il n'y a qu'à lire la première méditation pour voir que Descartes met en doute le monde de l'existence sensible. Alors, la question est de savoir comment il se fait que Husserl dit qu'il ne le met pas en doute. Et Husserl va expliquer qu'il ne le met pas en doute, parce que Descartes se sert, pour mettre en doute l'existence en général du monde sensible, d'expériences qui sont toujours particulières, et qui, par là même, ne peuvent pas mettre en doute l'existence en général du monde sensible. C'est du moins ainsi que je comprends la suite de ce texte, que je vais traduire maintenant. (ligne 32).

Cela pouvait très bien être sujet de doute pour lui comment il se fait que par occasion, dans une situation donnée, nous nous interrogions soudainement, cela est-il réalité, cela est-il rêve, cela est-il hallucination? Je dis que cela pouvait être sujet de doute de savoir si réellement je suis, comme Descartes le dit, dans la Première Méditation, dans une robe de chambre, auprès de la cheminée.

Husserl dit d'ailleurs, dans une parenthèse, que la façon dont Descartes motive ce doute particulier n'est elle-même pas sans objection. Il semble refuser ce qu'il appelle, à la ligne 29, la motivation cartésienne, qui se fonde sur les illusions de rêve devenues corporelles, apparaissant devant nous corporellement et qui se révèlent par la suite comme révélant l'évident (c'est-à-dire je pense l'ego et l'idée de l'évidence). Mais, laissant cette motivation de côté, il admet bien que Descartes pouvait se demander soudainement : suis-je assis auprès du feu dans ma robe de chambre. Mais, dit Husserl, est-ce qu'un tel doute au sujet d'une situation donnée d'abord comme tout à fait sûre, peut montrer la dubitabilité de l'être du monde en général? Je crois que nous pouvons dire qu'en tout cas, pour Descartes qui se demande cela, mais qui se demande aussi, dans une autre circonstance, par exemple au moment où il s'est levé, si réellement il s'est levé, finalement c'est bien cet ensemble de doutes qui l'amène à mettre en doute l'idée de l'être du monde en général.

Peut-être l'objection de Husserl se comprend-elle parce qu'il a, mettons : mieux isolé que Descartes l'idée de monde (mais il faut laisser la possibilité au cartésien de répondre que l'idée de monde ainsi isolée est une idée abstraite et vide) et qu'alors il dit : cette idée de monde, Descartes ne la met pas en doute; il met en doute la réalité de tel ou tel phénomène, mais il ne met pas en doute l'idée de monde lui-même. Alors, il faudrait savoir pourquoi ce reproche, je veux dire pourquoi il se fait que Descartes n'a pas nommé l'idée de monde. Mais au fond, je crois bien que le doute méthodique est fondé par Descartes d'une façon aussi rationnelle que possible, bien que je ne sois pas tellement cartésien.

M.Lowit : Je pense qu'ici Husserl ne prétend pas que Descartes n'a pas mis en doute le monde. Ce qu'il se demande, c'est si Descartes a montré que l'être du monde est effectivement douteux. Ce n'est pas la même chose, dire que je doute de l'existence du monde, et dire que l'existence du monde est effectivement douteuse.

M.Wahl : Je crois que pour Descartes c'est la même chose.

Un auditeur : Je suis tout à fait d'accord avec M.Lowit. Ce que me paraît dire Husserl, c'est que quand on met en doute une situation donnée, on présuppose la certitude du monde.

M.Wahl : C'est bien la pensée de Husserl.

Un auditeur : Alors, il ne suffit pas de mettre plusieurs situations en doute pour que l'être du monde soit mis en doute.

M. Wahl : Husserl, ai-je dit, introduit cette idée de monde que n'a pas introduite Descartes, bien qu'il ait intitulé un de ses traités "Le Monde". Et il suffit, pour Descartes, de mettre telle situation, dont il est très sûr, en doute, pour que ce que Husserl appelle le monde soit par là même mis en doute.

M.Lowit : Ce que prétend Husserl, à mon sens, c'est que, pour fonder le doute universel, le doute sur la totalité du monde, il ne suffit pas d'invoquer cette possibilité effective du doute sur des situations particulières. Or, chez Descartes, l'argument qui fonde la nécessité du doute universel, sur la totalité du monde, cet argument consiste dans le caractère douteux des situations particulières. C'est cela que veut dire Husserl. Mais en même temps, je crois que, pour comprendre ce texte, il faut aller plus loin. Ce que voudrait dire Husserl ici, c'est que cette impossibilité de mettre la totalité du monde en doute à partir des situations particulières, cette impossibilité est valable tant que je reste dans une certaine attitude, c'est-à-dire l'attitude disons naïve. A ce moment-là, effectivement, si je me demande : est-ce que je dors maintenant ou est-ce que je ne dors pas ? est-ce que je suis à la Sorbonne ou dans mon lit? , malgré ce doute, la certitude du monde reste nécessairement.

M.Wahl : Je ne suis pas d'accord je veux dire plus exactement : le cartésien ne serait pas d'accord.

M.Lowit : C'est en tout cas la pensée de Husserl. Mais ce qu'on pourrait dire pour expliquer comment il se fait que Descartes, malgré cela, met effectivement la totalité du monde en doute, c'est invoquer précisément le fait que Descartes ne reste pas dans cette attitude naïve, qu'il s'interroge déjà sur un plan qui est très différent de ce plan du Lebenswelt ou de l'attitude naïve, le plan que l'on pourrait définir, je crois, par cette affirmation d'une séparation entre ma conscience et le monde. Aussitôt que je passe de cette évidence naïve que je suis en contact direct avec les choses, à cette affirmation cartésienne que la seule chose avec laquelle je suis en contact direct, ce sont mes idées, à ce moment-là je peux déjà, et j'y suis nécessairement amené, douter de la totalité du monde, parce que si la seule chose qui m'est accessible directement, ce sont mes idées, la question de savoir si quelque chose, le monde, correspond effectivement à cette idée, s'impose nécessairement. Le plan du cogito cartésien, des idées cartésiennes, comme séparé du reste du monde, est un plan déjà tout à fait différent de celui sur lequel porte cette argumentation de Husserl.

M. Wahl : Oui .

M. Lowit : Mais ce n'est pas par hasard que Husserl présente cette argumentation, parce qu' d'après lui cette conception cartésienne des idées comme des images séparées et distinctes du monde est fausse.

M.Wahl : Il y a là quelque chose d'intéressant.

M.Lowit : Pour faire comprendre cette argumentation-là, il faudrait passer à la critique que fait Husserl de cette théorie des images.

M.Wahl : Oui, mais nous sommes bien forcés de prendre les passages de Husserl, dans une certaine mesure, les uns après les autres. Ce que je reproche à Husserl lui-même, c'est de ne pas avoir tenu compte de la distinction de certains moments de la pensée de Descartes. A l'instant, vous venez de dire : la seule chose avec laquelle nous soyons en contact, ce sont nos idées ...

M.Lowit : La seule chose dont nous soyons conscients directement.

M.Wahl: C'est beaucoup mieux. Même ceci est un jugement général qui est postérieur au cogito. Le cogito, vous pouvez l'expliciter de telle ou telle façon, tout à l'heure par l'idée de contact, maintenant par l'idée de conscience; mais ce qu'il y a, c'est un acte, qui est l'acte du cogito, pour Descartes. A ce moment-là, ce cogito est-il dans l'attitude naïve, ou dans l'attitude non naïve? C'est un problème husserlien. Quant à Descartes, il dit : "je ne sais pas si le monde existe. Vous me dites que je n'ai pas rompu mon lien avec le monde; c'est bien possible, je n'en sais absolument rien; je ne sais pas si le monde est"; et par là même il répond qu'il a rompu ce lien.

M.Lowit : Là on pourrait poser beaucoup de questions. On pourrait se demander si déjà, à partir de la Première Méditation, cette théorie des idées comme images n'est pas présente dans le texte. Mais dans la pensée de Descartes on pourrait montrer que cette théorie est déjà faite bien avant les Méditations.

M.Wahl : Nous devons prendre Descartes selon l'ordre des raisons.

M.Lowit : Si on prend seulement le texte des Méditations, il semble que le départ se situe dans l'attitude naïve, avant toute théorie sur la structure de la conscience et sur ses rapports avec le monde.

M.Wahl : Pardon. Dans l'attitude naïve, dites-vous, c'est-à-dire avant toute théorie sur la structure de la conscience. J'accepte la seconde chose : avant toute théorie sur la structure de la conscience, c'est très vrai. Dans l'attitude naïve, c'est un mot husserlien que, d'une façon anhistorique, vous introduisez dans les Méditations cartésiennes.

M.Lowit :Descartes ne dirait sans doute pas qu'il s'agit d'une attitude naïve. Mais il pourrait dire, je ne sais pas s'il le dirait, dans l'attitude d'un homme qui fait abstraction de toutes les théories philosophiques.

M.Wahl : Oui.

M.Lowit : C'est précisément ce que Husserl entend par attitude naïve.

M.Wahl : Si vous dites cela, je suis d'accord. Mais je vois de grands dangers à appeler cela attitude naïve.

M.Lowit : Chez Husserl, ce terme peut être employé dans ce sens, par opposition aux théories scientifiques ou philosophiques. L'homme naïf, c'est l'homme qui ne sait rien des théories philosophiques et scientifiques, ou du moins qui, au moment en question, en fait abstraction.

M.Wahl : Je prends ces lignes 34-36, qui sont pour le moment les lignes décisives : "Est-ce qu'un tel doute au sujet d'une situation d'abord complètement sûre est le doute de l'être du monde en général?" . Voilà la question de Husserl. Pour Descartes, oui, parce qu'il s'agit de celle-ci, puis d'une autre, et puis d'une autre. Je ne peux pas ne pas penser à Hamlet; c'est extra-philosophique, si vous voulez, mais pas pour moi, Hamlet se demande un moment donné : est-ce que je rêve, est-ce que je veille? Vous pouvez dire qu'il n'est pas dans une attitude naïve, en tout cas il met en doute par sa question toute la réalité de l'être du monde.

M.Lowit : Qu'est-ce que cela signifie lorsque je dis : je rêve? Qu'est-ce que cela signifierait pour Hamlet? Cela signifierait que le monde n'existe pas ? Ce n'est pas sûr. En tout cas, ce n'est pas ce que cela veut dire dans le langage courant. Je me demande si je rêve ou si je ne rêve pas, ce n'est pas pour cela que je demande si le monde existe ou n'existe pas.

Un auditeur : Logiquement parlant, mettre en doute toute situation chez Descartes, qu'est-ce que c'est? Ce que dit Descartes est très clair. Il dit qu'il n'a pas de connaissance perceptive qui ne puisse être mise en doute individuellement, particulièrement. Je peux mettre en doute l'existence de quelque perception que ce soit, à quelque moment que ce soit. Si cela est vrai, le monde tout entier est mis en doute, parce que sans connaissance perceptive, il n'y a pas de monde.

M.Lowit : La question est très complexe, parce qu'il faudrait entrer dans des analyses concrètes de la structure de la conscience du monde ou de l'horizon du monde. Husserl fait des analyses assez détaillées dans la Krisis, dans la troisième partie, où il trace les deux voies qui mènent vers le transcendantal, la voie qui part du Lebenswelt et l'autre qui part de la psychologie pure. Et ici, la thèse générale du monde ne peut pas être suspendue par une suspension des thèses particulières. Il faudrait entrer dans le détail. Je ne peux jamais suspendre la croyance dans la totalité du monde en suspendant une à une, même si je le faisais jusqu'à l'infini, des croyances dans des choses ou des situations particulières. C'est la conclusion de Husserl; il faudrait voir de quelle manière il la fonde. Et finalement, la manière dont il la fonde, c'est l'analyse phénoménologique concrète. Par conséquent, des argumentations logiques dans le genre traditionnel peuvent difficilement aboutir à une conclusion.

M.Wahl : La question reste de savoir, quand on est devant un texte de Descartes, s'il faut lui substituer plus ou moins consciemment un mode de pensée tout à fait différent. Descartes pense que réellement le doute de la première Méditation l'a purifié de toute affirmation au sujet de quelque chose qui répond à ses idées;

nous n'en savons rien pour le moment. Il y a quelque chose de juste dans votre observation. Si Hamlet dit : je rêve, il implique qu'à d'autres moments il veille, et l'idée de rêve n'a de sens que par opposition à l'idée de veille. Peut-être, en ce sens, ma référence à Hamlet n'était pas complètement heureuse. Mais malgré tout, nous voyons bien ce que veut dire Hamlet, c'est-à-dire : tout n'est-il pas illusion? Vous direz que l'idée d'illusion elle-même ne peut se comprendre que par ce qui s'oppose à l'illusion, la réalité. Mais il peut y avoir des rêves à l'intérieur de rêves, c'était fréquent chez les élizabéthains. La réalité sera un rêve à l'intérieur du rêve. Nous n'avons pas besoin d'affirmer une réalité pour affirmer le rêve. C'est ce que Jaspers appellerait un chiffre. Nous essayons d'exprimer, d'une façon qui n'est pas complètement adéquate, cette idée d'illusion universelle par l'idée de rêve.

M.Lowit : Il y a une réponse à cela dans la note en bas de page :

"Le doute d'un aliéné sur l'être du monde peut être concilié avec le fait que l'être du monde dans l'expérience vitale est certain. La possibilité de doute de l'aliéné, qui peut douter sur tout, sur ce qui a un sens et sur ce qui est non sens, sur ce qui est a priori évident ou sur ce qui est absurde, cette possibilité psychologique de douter de tout est quelque chose de tout à fait différent du caractère effectivement douteux de la chose dont cet aliéné doute, le caractère douteux qu'on peut voir apodictiquement comme précisément douteux de l'être dans lequel réside la possibilité évidente du non être.

M.Wahl: C'est très difficile à interpréter et plutôt que "caractère effectivement douteux" je dirais "l'être véritable du douteux".

M.Lowit : Si Hamlet doute effectivement, au sens où vous pensez, cela ne prouve pas, selon Husserl, qu'effectivement, en droit on puisse douter. Je pense qu'on peut illustrer cette note en prenant un exemple concret. Le fait qu'un fou peut douter si deux et deux font quatre ne prouve pas que la proposition "deux et deux font quatre" est effectivement douteuse.

Un auditeur : Reste à savoir si on peut logiquement montrer que le doute total est impossible.

M.Lowit : On ne peut pas le montrer logiquement, certainement; la seule manière de le montrer, d'après Husserl, c'est phénoménologiquement.

M.Wahl : J'insiste sur le fait que cette note est malgré tout une note. Nous ne pouvons pas conclure que le doute méthodique est le doute du fou dont parle Husserl. Je voudrais aussi insister sur la fin. C'est-à-dire que pour Husserl, dans l'être véritable du douteux en tant qu'il est douteux, il y a - et nous trouverions là des liens entre Husserl et Heidegger - la possibilité évidente du non être.

De même encore (p.408) "ce qui reste de la méthode comme son résultat essentiel, c'est, motivée par Descartes grâce à la prétendue dubitabilité universelle comme possibilité du non-être du monde , l'ἐποχή par rapport à l'être du monde entier, c'est-à-dire la position (Anzatz) hypothétique du non-être".

Mais alors, ceci peut nous servir d'autre part pour opposer Husserl à Descartes; car certainement pour Descartes il ne doit pas y avoir, dans ses premières méditations, rien qui ressemble au non être. Dans la première Méditation, il y a l'affirmation que tout est douteux, il faut rester dans le domaine du zweifelhaft, qui n'a pas de rapport avec le non être.

M.Lowit : Ce que veut dire Husserl ici, je crois, par cette possibilité du non être, c'est tout simplement la possibilité que la chose ne soit pas.

Un auditeur : Je veux faire remarquer au fond qu'il ne s'agit pas ici de l'être du non être, il s'agit d'une chose tout à fait différente. La question est de savoir si toute chose existe dans le monde autrement qu'en tant que ma représentation.

M.Lowit : Ce n'est pas la question de la Méditation; c'est la question - M.Alquié insiste énormément sur ce point - du Discours, par exemple. Les Méditations vont plus loin, d'après M.Alquié, et je crois qu'il y a de nombreux textes qui le prouvent. Toute la question porte sur l'être, et non pas sur l'être tel ou autre, Il est dit très explicitement, dans les Méditations : Peut-être il n'y a rien du tout dans le monde. Et non pas : peut-être le monde est autre que je ne le pense.

M.Wahl: Je crois que nous sommes d'accord.

J'en viens maintenant à la dernière partie de ce paragraphe. A partir de là, il me semble qu'il y a un tournant dans la pensée de Husserl. La dernière partie évoque des idées en relation étroite avec les précédentes, mais différentes :

"Est-ce que ce qu'il y a de particulier dans la certitude du monde n'est pas qu' elle persiste non interrompue dans son mode d'être apodictiquement en tant que certitude du monde, malgré tous les doutes de situations possibles et réels, et qu'elle n'est pas quelque chose qui soit susceptible d'être détruit arbitrairement, bien que les réalités individuelles et saisies dans des situations chaque fois réelles soient douteuses, et relativement souvent souffrent la transformation de valeur qui consiste à aller de l'être à l'apparence?".

Je disais que c'est différent, mais d'abord il faut voir en quoi c'est la suite de ce que Husserl nous a dit. Il pense qu'il y a quelque chose qui est la certitude du monde; Weltgewissheit, qui devrait résister, pour Descartes, à son doute méthodique. Je pense que c'est parce que, d'après lui, Descartes se place dans la situation naïve, dans l'attitude naïve. Je voudrais encore insister sur cet élément, sur lequel j'ai déjà peut-être trop insisté, cet élément réaliste de la pensée de Husserl.

En essayant de dégager ce qui est élément transcendantal, il dégage d'autre part ce qui est élément prédonné de nos perceptions, et c'est cette certitude du monde, qui restera, malgré tous les doutes sur les situations particulières. Donc nous retrouvons ici l'idée de monde vécu, de Lebenswelt, de quelque façon qu'on traduise ce mot.

"Mais, continue Husserl, Descartes n'a pas réfléchi à cela, et il n'a naturellement pas vu, n'ayant pas réfléchi à cela, les problèmes qui s'y rapportent et qui devaient se développer à partir du fait que l'on mettait en avant la découverte cartésienne (bien comprise).

Ainsi, il ne peut pas être question d'un doute universel réel du monde, chez Descartes". Or c'est cela que malgré tout je mets en doute, soutenant que Descartes malgré tout a douté. En somme, Husserl doute du doute de Descartes, il a de forts doutes sur le doute de Descartes, et celui-ci n'admettrait nullement ces doutes.

M.Lowit : Je pense que Husserl ne met nullement en doute le fait que Descartes a douté.

M.Wahl : Il n'a pas douté d'une façon universelle, radicale, d'après Husserl.

M.Lowit : Husserl ne se demande pas si Descartes a douté, mais s'il a montré que l'être du monde est effectivement douteux. Ce n'est pas douter du fait que Descartes a douté.

M.Wahl : Pour Descartes, c'est la même chose, le doute et le fait que l'être du monde est douteux. C'est la même chose, parce que l'idée de l'être du monde même est une idée qu'il n'accepte pas, même pour la mettre en doute, puisque tout est douteux dans la première Méditation.

Un auditeur : Il suffit de montrer que le monde peut être mis en doute, ou au contraire, il faudra montrer qu'on ne peut pas en douter.

M.Lowit : Le fait qu'un aliéné doute que deux et deux font quatre ne fait pas que cette proposition soit douteuse.

Un auditeur : Du moment qu'on ne peut pas prouver qu'une chose existe, elle est déjà mise en doute.

M.Wahl : Il ne s'agit pas, pour Descartes, de la possibilité du doute. Descartes doute. C'est tout, pour lui. Il dirait Husserl : "Vous faites beaucoup d'embarras; moi je mets le monde en doute, et puis c'est tout".

M.Lowit : Cela veut dire que pour Descartes les raisons de mettre en doute qu'il invoque sont suffisantes. C'est précisément ce que conteste Husserl.

M.Wahl : En partie parce que Husserl introduit cette idée de l'être du monde. Ce n'est peut-être pas toute l'explication mais c'est un des éléments de l'explication de cette opposition de Husserl à Descartes.

M.Lowit :Ce n'est peut-être pas à cause de l'introduction d'une autre idée, c'est surtout, je crois, par l'analyse phénoménologique de la structure de cette croyance dans le monde, de cette thèse générale, comme dit Husserl, de l'être du monde.C'est là que Husserl découvre que cette thèse persiste, même si je peux mettre, comme c'est le cas, les situations particulières en doute une à une.

M.Wahl : Oui, mais cet être du monde n'a plus valeur comme quelque chose en dehors de moi, ou pour prendre le mot cartésien, n'a plus de valeur formelle, n'a plus qu'une valeur objective, c'est-à-dire dans ma représentation.

M.Lowit : Oui, mais c'est à ce moment-là précisément où Descartes est déjà tout à fait en dehors de cette attitude naïve dont, d'après Husserl, il faut partir. Lorsque vous invoquez le concept de représentation, par là même vous admettez que déjà on se situe sur un plan radicalement différent.

M.Wahl: C'est que vous m'avez interrogé. A ce moment-là, Descartes, ou le cartésien, ou celui qui s'efforce pour un instant d'être cartésien, est forcé de répondre à votre interrogation. Mais pour Descartes, c'est beaucoup plus simple : il met en doute. Vous dites, et Husserl dit : la certitude du monde continue. Mais j'ai cessé de l'affirmer, je ne sais pas s'il y a un monde, Dieu peut m'avoir trompé, tout cela peut être une fantasmagorie. Evidemment, ce ne sont que des instruments pour Descartes. Il le dit très bien, je crois, dans une réponse à une objection : ce sont des instruments qui ne doivent pas être mis entre toutes les mains. Ce sont des instruments de purification. Vous me direz que s'il parle de purification, c'est qu'il a l'idée d'un esprit qu'il faut préserver. Mais il se sert de tout cela pour voir ce qui est inébranlable. Est-ce que Descartes a eu tort d'énoncer le Cogito? Husserl ne le pense pas. D'après Husserl, il a bien fait d'énoncer le Cogito, et il a mal fait en ne voyant pas tout à fait la nature du doute par lequel il arrive au cogito, en n'allant pas assez loin dans le caractère transcendantal du doute.

M.Lowit : Je ne me rappelle pas la suite, je ne sais pas où Husserl veut en venir avec cette argumentation, je ne sais pas exactement contre quoi elle est dirigée.

M.Wahl : Je crois, comme je l'ai dit au début, que c'est une sorte de monologue, et que Husserl non plus ne le sait pas. Et il va vers plusieurs points en même temps. Mais nous pouvons continuer un peu et voir vers quoi il se dirige.

Un auditeur : En fait, il accuse Descartes de deux choses : avoir douté trop et ne pas avoir douté assez. Le reproche de Husserl à Descartes est double. Est-il contradictoire? C'est une autre question.

M.Wahl: Je crois que nous pourrons mieux discuter quand nous aurons lu l'ensemble. Husserl continue sont raisonnement en disant :

"Ceci est évidemment possible quand nous libérons sa méthode (la méthode cartésienne) du reliquat de faux qui chez Descartes lui est attaché, et qui en fait lui est tout à fait superflu, malgré la grande peine que se donne Descartes avec elle, afin de rendre clair que possiblement le monde dans son ensemble, le monde de l'expérience, le monde de la vie humaine pourrait, en tant que douteux, ne pas être, bien que d'une façon constante nous éprouvions ce monde dans la certitude d'être".

Donc, malgré toute la peine que se donne Descartes, il reste un élément de faux. Mais ici la méditation de Husserl bifurque en quelque sorte, car maintenant il va exposer ce que nous dit Descartes, et indépendamment pour ainsi dire de ce reliquat de faux. Et ici, à la fin de cette page 408, il y a un accord, si je comprends bien, entre Husserl et Descartes; C'est pour cela que je disais que c'est

une sorte de monologue que nous suivons, où les différents éléments sont comme impliqués les uns dans les autres. Ceci est du Descartes cette fois, et c'est du Husserl:

"Nous pouvons malgré tout faire le virage cartésien; non touché par la position du non être du monde, reste absolument intact mon propre être comme celui du Je qui fait cette position même si j'arrive à établir une tentative universelle de doute (sans comme Descartes le pense, reconnaître clairement la dubitabilité, la possibilité du non être) je serais pourtant le douteux. Que je ne puisse poser mon propre néant, c'est absolument sûr, je vois cela" et de plus, je puis voir dans une évidence apodictique que, qu'il en soit de façon ou d'une autre au sujet de l'être ou du non être du monde, j'exclus tout jugement par l' ἐποχή c'est-à-dire par cette position hypothétique (sous entendu du non être du monde) et j'en arrive au : je suis. Et ce : je suis, il est avec la Weltleben (ici de nouveau une séparation entre Husserl et Descartes, il est avec la vie du monde tout entière éprouvante et étant de toute autre façon dans laquelle le monde valait pour moi auparavant et vaut pour moi aussi malgré cette ἐποχή volontaire et presque arbitraire, willkurlich. Dans le : je suis, dans l'être de cet ego qui s'avance dans la méthode de l'ἐποχή réside le fait que moi je suis le : je vivant, éprouvant cette expérience, ces actes de pensée, ces actes d'appréciation, ces actes de vouloir, du Weltleben, et que j'étais avant l'ἐποχή ".

Là évidemment ce n'est plus Descartes, qui se cantonne pour ainsi dire dans l'instant, c'est Husserl, toujours très attentif à ce qui est prédonné. Continuons : "et que j'étais avant l'ἐποχή , et que je suis celui qui, dans ces actes, et dans les expériences passives appartenant à ces actes, suis le je accomplissant la valeur d'être des choses et le pouvoir universel de cette synthèse en fluidité, Strömung de cette synthèse torrentueuse que je suis le : Je suis accomplissant la valeur d'être universelle (Notons que Husserl garde le sum plus que le cogito). Seulement, dans l' ἐποχή je mets hors d'action, je mets entre parenthèses les valeurs d'être qui résident dans ces modes de conscience. Il faut tenir compte de ce fait que moi je pose hors d'action tout cela, j'accomplis un retrait, un refus, une abstention par laquelle se montre dans une évidence a priori l'être propre de ces expériences, qui se sépare, comme étant celui de mon je proprement dit, l'être prétendu visé comme étant par toutes ces expériences, au travers de toutes ces expériences, l'être des choses mondaines et du monde".

Par conséquent, dans la fin de cette page 408, Husserl a voulu être aussi près que possible, il me semble, de Descartes, tout en notant que dans le cogito il y a une sorte de lien avec le monde, mais monde qui n'est pas affirmé ici comme en dehors de moi, qui est comme la cogitatio pour le moment.

Et alors, ce qui viendra ensuite est une remarque de Husserl sur ce qui, dans cette ἐποχή même, dans ce doute même, apparaît commeétant avant le doute et en dehors du doute, c'est-à-dire que de nouveau réapparaît la Lebenswelt, on pourrait dire le Weltleben, la vie en dehors de la réflexion, il dit le Weltlebens naturel.

Ainsi, d'une part, Descartes n'a pas été assez loin dans le sens transcendantal; d'autre part, il y a ce Weltleben naïf. Et probablement, la pensée de Husserl, c'est que si Descartes avait été plus loin dans le sens transcendantal, il serait parvenu à mettre en question le Weltleben naïf, que d'après Husserl il n'a pas mis en question.

M.Lowit : Si je comprends bien, maintenant, il s'agit de montrer que d'abord il y a une parenté profonde entre la manière dont Husserl et Descartes aboutissent à la position du Cogito pur. Chez Descartes, c'est le doute; chez Husserl, c'est l'ἐποχή . Alors, l'essentiel ici, c'est la différence qu'il y a encore le doute cartésien et l'ἐποχή husserlienne. Cette différence consiste en ceci : Pour Descartes, il s'agit de douter, c'est-à-dire de supposer la non existence du monde; chez Husserl, il ne s'agit pas de douter, il s'agit tout simplement de suspendre cette croyance dans le monde.

M.Wahl : Mais c'est bien cela, douter, pour Descartes. D'après la première Méditation, douter, cela veut dire suspendre la croyance en ce monde.

M.Lowit : Oui, il y a dans les Méditations l'expression : suspendre le jugement. Mais il y a beaucoup plus souvent cette insistance sur la possibilité que toutes mes idées sont fausses.

M.Wahl : Oui, mais bien que comprendre Descartes soit réservé à assez peu de personnes, Descartes s'est exprimé d'une façon extrêmement claire. Il a dit que si jamais il dit - dans la Première Méditation - que ceci est faux, c'est qu'il courbe le bâton dans l'autre sens pour le redresser. En réalité, tout est douteux, dit Descartes. Et si je dis que quelque chose est faux, je le dis par une erreur de mon langage ou par une volonté de contredire une fausseté première.

M.Lowit : Husserl ne prétend pas que Descartes dit que tout est faux; mais il dit que cette insistance sur le caractère négatif, même si cela ne va pas jusqu'à l'affirmation de la fausseté, va certainement jusqu'à l'affirmation du caractère douteux, chez Descartes. Or, l'ἐποχή husserlienne s'arrête avant cela. Elle consiste exclusivement à ne pas utiliser la croyance du monde, à s'en séparer . Dans l'ἐποχή , je n'affirme ni que le monde est, ni qu'il n'est pas, ni qu'il est douteux, ni qu'il est probable, ni qu'il est certain par rapport à son existence qui se présente comme étant là, je ne prends aucune position. C'est cela la différence fondamentale entre l'ἐποχή husserlien et le doute cartésien.

Cela peut paraître une nuance sans portée. Mais il s'agirait précisément de montrer que c'est une nuance qui a des conséquences tout à fait décisives. C'est justement à partir de cette nuance que la Méditation de Descartes et celle de Husserl se séparent.

M.Wahl : Alors je me permets de continuer un peu l'histoire de la philosophie S'il est vrai qu'on ne peut mettre le monde qu'en suspens, et qu'on ne peut pas le rendre douteux, alors nous pouvons bien dire qu'au fond il reste là, c'est-à-dire que la phénoménologie reste discutable, et de Husserl nous allons à Heidegger, avec lequel je ne suis pas d'accord complètement, mais qui montre bien qu'à la mise hors d'action du monde va, par un mouvement dialectique, si vous voulez le nommer ainsi, se substituer l'affirmation de l'être dans le monde, comme quelque chose d'essentiel, et dont nous ne pouvons absolument pas faire abstraction un seul moment.

Par conséquent, si Husserl répond à Descartes, mettons même victorieusement, pour un moment, je ne le crois pas d'ailleurs, Heidegger répond à Husserl, et l'histoire de la philosophie n'est pas finie, ni avec Descartes, ni avec Husserl, ni avec Heidegger.

M.Lowit : Je crois que cette réponse de Heidegger est tout à fait, sur ce point-là au moins, inutile, puisque précisément Husserl ne cesse d'affirmer que le monde reste là.

M.Wahl : Alors pourquoi le met-il entre parenthèses ?

M.Lowit : Il dit qu'il ne s'agit pas de faire abstraction du monde, il s'agit de l'envisager d'une autre manière, mais il reste toujours là. S'il y a, dans les textes de Husserl, des expressions qui paraissent aller dans l'autre sens, il y en a d'autres, et même beaucoup plus, où il est très net que le monde reste là. Tout ce qu'il s'agit de savoir, c'est ce que ce : être là signifie. Mais le fait que le monde est là, qu'il reste là dans l'ἐποχή et malgré l'ἐποχή , c'est Husserl lui-même qui ne cesse de l'affirmer.

M.Wahl : On peut se mettre d'accord sur le fait qu'il reste là. Alors la question est de savoir comment il se fait qu'il reste là. Et Husserl dira, il semblera dire au moins dans la Krisis : c'est parce qu'il y a un je transcendantal. Et Heidegger dira : cette position est tout à fait artificielle, et le je n'est jamais délié du monde et de l'être dans le monde que par une abstraction qui n'est pas légitime. Peut-on considérer le monde de la façon dont Husserl le considère? Pas plus, d'après Heidegger, que Descartes, d'après Husserl, n'a le droit de le considérer de la façon dont il le considère.

M.Lowit : Il s'agirait de montrer pourquoi, par quelle voie Husserl arrive à cette affirmation que le monde est là; parce qu'il est constitué par le sujet transcendantal, ce n'est pas une affirmation qu'il énonce immédiatement après.

M.Wahl : Là on peut tout de même prendre l'offensive contre Husserl. C'est parce que le monde est là que Husserl dit qu'il est constitué par le sujet transcendantal.

M.Lowit : C'est ce qu'il admettrait sans difficulté.

M.Wahl : Alors pourquoi toute cette opération à laquelle il se livre ?

M.Lowit : Parce qu'il y a des questions qui amènent à des recherches, qui conduisent nécessairement à cette conclusion. La position de Heidegger ou des existentialistes, qui s'arrêtent à cet être-là du monde, pour lesquels l'être dans le monde est la donnée irréductible, pour Husserl cette position est possible parce que ses représentants ignorent la question que cet être-là nécessairement pose. C'est ce que répondrait sans doute Husserl.

M.Wahl : Nous ajoutons un nouveau dialogue à celui que nous avons entrepris.

Rappelons que Husserl accorde, dans l'Annexe VI, à la page 406, que Descartes découvre le moi pur. Etant donné l'importance que Husserl attache à cette découverte, il nous reste à nous demander pourquoi il n'est pas satisfait finalement de Descartes.

La première raison qui apparaît, dans cette page même, c'est que Descartes, s'il découvre le moi pur, c'est avant tout parce qu'il veut fonder la science universelle, une connaissance systématique universelle du monde comme univers de l'étant objectif. Et par conséquent, dit Husserl, s'il découvre le moi pur, c'est parce qu'il a besoin de connaissances certaines, et s'il a besoin de connaissances certaines, c'est parce qu'il se propose comme modèle la mathématique et la physique mathématique. Et Husserl dit, page 407 : Donc il s'agit pour Descartes de trouver une science du monde comme totalité de vérités absolument stables. Et pour cette science du monde, il faut trouver des prémisses indubitables, et la prémisse indubitable, c'est le cogito.

Or, si je comprends bien, Husserl reproche plus ou moins implicitement à Descartes de n'avoir fait sa découverte que pour fonder cette science du monde; et il pense que par conséquent, dans l'esprit de Descartes, il y avait déjà cette idée de science du monde à fonder au moment où il a prononcé le cogitos alors le cogito lui-même n'est-il pas influencé, dans sa formulation même, par cette idée ? Et en fait, on peut accorder à Husserl que Descartes dit très nettement que ce qu'il veut, c'est fonder la vérité des sciences, et ainsi trouver quelque chose d'indiscutable pour que les sciences soient vraiment fondées.

Le second reproche, c'est que Descartes n'a pas, au fond, détruit complètement notre certitude du monde. Descartes a-t-il réellement montré, dit Husserl, au milieu de la page 407, que l'être du monde de l'expérience sensible, c'est-à-dire l'être du monde quotidien, est douteux? Husserl ne le pense pas. Donc, Descartes, d'après Husserl, n'a pas vraiment accompli son doute méthodique; il n'est pas arrivé à un doute universel réel, et il n'est au pouvoir de personne, nous dit Husserl, dans la puissance et la volonté de personne, d'arriver à ce doute universel réel.

Et alors, nous arrivons à cette idée qui se dégage à la fin de cette page 407 : est-ce que le propre de la certitude du monde n'est pas qu'elle reste permanente, non brisée, et reste permanente apodictiquement, c'est-à-dire, pour Husserl, d'une façon évidente, comme certitude du monde, malgré tous les doutes de situations, comme il dit, possibles et réels ?

Par conséquent, j'ai beau douter de quelque chose, par exemple que je suis dans cette salle Liard en ce moment, de telle autre chose, par exemple que je sortirai tout à l'heure, etc..., cela ne suffit pas pour briser la certitude du monde. Elle n'est pas quelque chose qui soit arbitrairement destructible, bien que chacune des réalités, prise l'une après l'autre, soit destructible. Par conséquent, je peux détruire cette idée que je suis maintenant dans la salle Liard, que je serai tout à l'heure dans la cour, mais je ne peux pas détruire la certitude du monde.

Il reste cependant qu'il y a quelque chose que Descartes a accompli, c'est

l'ἐποχή, c'est cette retenue par rapport à l'être du monde entier, c'est la position hypothétique du non être, sous-entendu peut-être du non être du monde.

Mais d'après ce que nous avons dit précédemment, même ici il y a quelques réserves à faire sur le processus de Descartes. Néanmoins, nous pouvons, si je comprends bien, le suivre. Comme dit Husserl, dans la page 408, nous pouvons malgré tout faire le virage cartésien, die cartesianische Wendung, prendre le tournant cartésien, c'est-à-dire, à partir de la position, Ansatz, mot difficile à traduire, à partir de la position du non être du monde, je peux affirmer le cogito.

Avant d'aller plus loin, je demande si vous avez des choses à dire à ce sujet.

M.Lowit : Je crois que vous avez raison. Mais Ansatz n'est peut-être pas, en effet, exactement position. C'est la tentative de position. Cependant, je n'en suis pas absolument sûr.

M.Wahl : Ansatz ne veut pas dire position; cela veut dire début, départ.

M.Lowit : C'est l'entreprise. Je peux tenter de mettre en doute quelque chose. Ce n'est pas encore accepté.

M.Wahl : Traduisons Ansatz par tentative de position.

M.Lowit : C'est certainement ainsi que Husserl l'explicite dans les Ideen, dans le premier chapitre de la deuxième section, là où il définit l'ἐποχή par rapport au doute cartésien.

M.Wahl : Nous arrivons à ce que nous pouvons considérer, si je comprends bien, comme un troisième reproche à Descartes. Car je parviens bien alors, par cette tentative de position hypothétique d'un non être du monde, à affirmer mon être. C'est au bas de la page 408, dans les dix dernières lignes, Mais qu'est-ce que ce je que j'affirme? C'est un je qui doit être pris avec la vie mondaine tout entière éprouvant, et d'ailleurs ayant d'autres expériences, toute cette vie mondaine dans laquelle pour moi le monde valait auparavant et vaut aussi maintenant, malgré cette ἐπ volontaire et arbitraire.

Donc dans le Je suis, c'est ce que nous avions vu déjà, "dans l'être de cet ego qui s'avance dans la méthode de l'ἐποχή réside le fait que je suis, ou plus exactement même que j'étais, avant cette ἐποχή, et je suis le je qui accomplit tous ces actes par lesquels valent des choses, (j'abrège un peu) et je puis mettre hors d'action dans l'ἐποχή tous ces actes, et alors séparer le je de l'être qu'il vise, de l'être des choses mondaines qu'il vise et du monde."

Le passage me paraît très obscur. Car d'une part, Husserl nous dit que le je est donné avec le monde, mais qu'en même temps je peux séparer le je du monde. Donc, dans les premières lignes de la page 409, il accorde à Descartes que l'on peut séparer le ego du monde, mais le ego était donné primairement, si je peux dire, avec le monde.

M.Lowit : Je crois que la séparation dont Husserl parle ici entre l'être du

je et l'être du monde a un sens radicalement différent de la séparation cartésienne. Parce que cette séparation, ici en tout cas, ce n'est peut-être pas tout à fait clair dans ce passage, mais c'est clair dans la conception de Husserl, sans le moindre doute, cette séparation n'est pas celle entre deux domaines de l'être qui sont sur le même plan. C'est la séparation entre un être purement relatif au sujet, l'être du monde, et précisément l'être absolu de ce sujet. En ce sens-là, la séparation husserlienne ne veut absolument pas dire - mais là on s'embarrasserait rapidement dans le langage - qu'il y a une distance, ou une séparation au sens cartésien entre le sujet et le monde. Il y a unité radicale, mais ce n'est pas l'unité de deux domaines ou de deux êtres équivalents, sur le même plan, c'est l'unité d'un être absolu, du sujet, et du monde qui est relatif en tant que produit constitutif de ce sujet.

M.Wahl : Pourquoi Husserl implique-t-il que Descartes n'a pas fait cette séparation entre l'ego et le monde, alors que Descartes l'a faite ?

M.Lowit : Il a fait une autre séparation, que Husserl, lui, n'admet pas, qui est radicalement différente. Et au fond, séparation, c'est une traduction qui n'est pas exacte. Abscheidung, cela ne veut pas dire séparation; c'est plutôt distinction, c'est faire ressortir.

M.Wahl : C'est séparation.

M.Lowit : Pas au sens cartésien. Ici les rapports sont radicalement différents, et on peut les définir uniquement en termes de constitution transcendantale. Cette conception husserlienne est finalement à la base de tout ce qu'il reproche à Descartes, car tous les reproches se ramènent à cette opposition entre le réalisme cartésien et l'idéalisme transcendantal.

M.Wahl : Mais qu'est-ce que vous appelez réalisme cartésien? Idéalisme transcendantal de Husserl, je comprends bien. Mais le réalisme cartésien, c'est la question qui est en jeu en effet.

M.Lowit : Le réalisme cartésien, pour Husserl, c'est l'affirmation de Descartes que le monde, ou la substance étendue existe indépendamment de ma propre conscience, ou en tout cas des consciences humaines.

M.Wahl : Mais là je crois que Husserl opère un télescopage, comme je vous l'ai dit plusieurs fois, sans me servir peut-être de ce mot, des moments de la pensée de Descartes. Il faut bien savoir, non pas seulement de quoi on parle, mais de quel moment on parle. C'est sur ce point que je suis d'accord avec M.Guéroult, avec lequel je suis très profondément en désaccord sur d'autres points. Au moment où je prononce le cogito, je ne sais pas du tout s'il y a de l'étendue ou s'il n'y a pas de l'étendue. L'idée d'étendue n'existe absolument pas pour moi. Alors vous me dites : il y a un réalisme cartésien. Cela dépend des moments. Au moment du cogito, il n'y a pas du tout de réalisme cartésien.

M.Lowit : Ce qui importe, pour Husserl, ce n'est pas de se limiter à un moment précis des Méditations, ce qui est important, ce n'est pas que Descartes affirme le cogito, mais ce qu'il en fait. D'ailleurs, pour Descartes lui aussi, ce qui est important, ce n'est pas l'affirmation ago sum, c'est ce qu'il en fait ensuite. Or, ce que Descartes fait ensuite, c'est ce que l'on peut appeler un réalisme cartésien.

M.Wahl : Je crois qu'il vaut mieux ne pas l'appeler un réalisme cartésien. Je vais vous expliquer pourquoi en une minute, car ce n'est pas difficile. Qu'est-ce qu'il y a de vrai dans l'étendue? C'est uniquement l'idée claire et distincte de l'étendue. Par conséquent, je vous demanderai en quel sens vous prenez le mot réalisme, parce que cela peut être au sens du réalisme thomiste, si vous voulez, ou bien au sens du réalisme platonicien. Or je dirais volontiers, pour le moment en tout cas, que Descartes est plus près du réalisme platonicien, car tout ce qu'il y a de vrai dans l'étendue, c'est l'idée claire et distincte de l'étendue.

M.Lowit : Là vous restez sur le plan des essences, mais Descartes va plus loin. Et lorsque Husserl parle, lorsque nous parlons maintenant du réalisme cartésien, ce n'est pas par rapport aux essences, mais par rapport aux choses corporelles, en tant qu'elles existent. Si vous restez sur le plan des idées, ou des essences, à ce moment-là il n'y a pas de question du réalisme au sens de réalisme physique. Mais lorsque nous passons au plan des existences des choses, des corps hors de moi, qui existent, ou dont je me demande s'ils existent ou n'existent pas, à ce moment-là je pense que l'on peut parfaitement parler du réalisme cartésien.

M.Wahl : Je dois compléter ce que j'ai dit. Il y a un réalisme platonicien chez Descartes, à condition qu'on transforme le réalisme platonicien assez profondément, puisque la matière devient une idée, l'idée d'étendue. Il y a, outre ce réalisme platonicien, un réalisme d'un autre genre, qui affirme l'union de l'âme et du corps, qui affirme que je suis au milieu du monde.

M.Lowit : Qui affirme qu'il y a quelque chose hors de moi, par seulement mon corps à moi, mais l'univers, la substance étendue. Mais dans ce sens, je pense que l'on peut parfaitement bien parler du réalisme chez Descartes.

M.Wahl : Oui, mais que reprochez-vous à ce réalisme ?

M.Lowit : C'est sur ce point-là, précisément, que se situe la position radicale de Husserl. Ce n'est pas par rapport aux idées, par rapport à ce que vous avez appelé réalisme platonicien de Descartes, mais par rapport à ce réalisme physique

M.Wahl : Oui, mais Descartes pense l'avoir démontré.

M.Lowit : Mais justement Husserl pense que non seulement il ne l'a pas démontré, mais que c'est une absurdité. Ce réalisme physique, il est vrai, n'apparaît que dans la Sixième Méditation; mais Husserl est persuadé, et il pense pouvoir montrer des raisons de cette persuasion, que cette conséquence, que Descartes explicite seulement dans la Sixième Méditation, est contenue déjà dans l'atmosphère, dans le climat dans lequel Descartes pose le cogito ou l'explicite dans la Seconde Méditation.

M.Wahl : C'est ce que je ne crois pas, jusqu'à nouvel ordre. C'est ce qu'il faudrait me démontrer.

M.Lowit : Mais finalement, ce qui est décisif, ce n'est pas, en tout cas pour Husserl, de savoir si les prémisses de ce réalisme physique chez Descartes se trouvent déjà dans la Deuxième Méditation ou un peu plus tard. Husserl ne prétend pas être un historien de Descartes ou un commentateur de Descartes, au sens où cer-

tains historiens de Descartes le sont. Mais c'est le fond de la doctrine, le résultat, qui importent à Husserl.

M.Wahl : Non, ce n'est pas le résultat, puisqu'il lui fait un procès de tendance. Il dit : vous n'êtes pas seulement persuadé de l'existence des corps, de votre corps et des corps, à la fin de la Sixième Méditation; au fond, vous en êtes persuadé au moment du cogito.

M.Lowit : Non. Ce que Husserl dirait, c'est que jamais Descartes n'a même posé la question de savoir quel est le sens des choses corporelles. La seule question que pose Descartes, à propos de ces choses corporelles, c'est de savoir si elles existent ou si elles n'existent pas. Il n'y a chez Descartes aucune autre question à ce sujet. Or c'est précisément là que se situe le reproche de Husserl. La première question, à propos des choses corporelles, n'est pas de savoir si elles existent ou si elles n'existent pas, c'est de savoir quel est le sens de leur réalité. Or c'est cette question-là, la plus fondamentale, que Descartes n'a pas posée.

Le fait qu'il n'a pas posé cette question s'est d'ailleurs traduit, au cours des Méditations, sous différents aspects, selon Husserl. Il se traduit par exemple et surtout par le fait que Descartes, après avoir posé le cogito, l'identifie à la mens. Selon Husserl, c'est une des façons, et la plus importante, dont se traduit précisément cette absence de la question du sens des choses dans l'esprit de Descartes. Si, selon Husserl, Descartes avait dans son esprit la conscience de cette question, il n'aurait pas pu dire, immédiatement après avoir posé le cogito, que ce cogito est l'âme humaine.

M.Wahl: Donc il faudrait admettre que Husserl pense que si Descartes a affirmé l'existence de l'âme, c'est parce qu'il a conçu l'âme sur le mode des choses, ou du moins, pour ne pas trop faciliter l'objection que je ferai à Husserl, sur le mode de la substance.

M.Lowit : Au moment de la Deuxième Méditation, où il a posé le cogito, il ne sait pas si les choses corporelles existent ou n'existent pas, mais il dit : ce cogito dont je suis absolument certain, c'est l'âme. Il ne dit pas explicitement l'âme humaine; mais le titre de la Deuxième Méditation est : "De l'âme humaine"; alors on peut supposer qu'il s'agit bien de l'âme humaine. Il dit : je ne sais pas encore si les choses existent ou n'existent pas, mais il y a mon cogito dont je suis certain. Et ensuite, il dit : mon cogito, c'est mon âme humaine. Mais cela signifie qu'aussitôt que je trouverai que les choses existent, puisque je le trouve, ou si je trouve que les choses existent, à ce moment-là, du seul fait que ce cogito, je l'appelle mon âme humaine, il suivra que je considérerai l'existence de cette âme et l'existence des choses comme deux existences en quelque sorte parallèles. Cela signifie que d'aucune manière je ne pourrai plus arriver à cette évidence qui, selon Husserl, est une évidence, que ces choses corporelles n'ont pas, par rapport à ce cogito, une existence absolue, mais au contraire une existence purement intentionnelle, qu'elles sont constituées par ce cogito. Aussitôt que je considère le cogito comme une âme humaine, cela implique une passivité de l'âme par rapport à ces choses corporelles. Voilà ce que dit Husserl.

M.Wahl : Je crois qu'il faut faire une réserve, en tout cas. Vous avez employé l'expression "parallèle". Je ne la crois pas très heureuse.

M.Lowit : Cela tient aux difficultés de langage. On peut prendre le concept de "parallèle" dans la perspective de la querelle entre le parallélisme psycho-physique et toutes ses controverses. Mais si on le prend dans ce sens-là, on reste dans une dimension qui est autre que celle qui concerne Husserl; c'est une autre dimension que celle de cette opposition dans Husserl entre une existence absolue et une existence constituée. Ce que je veux dire en parlant d'existences parallèles, ce sont des existences dont ni l'une ni l'autre n'est le produit constitutif de l'autre.

M.Wahl : En tout cas, il y a une particularité qui consiste dans le fait que l'idée de l'étendue, c'est une idée, c'est-à-dire une idée du cogito, c'est une cogitatio. Tout ce qu'il y a de réel, dans la cire, c'est l'étendue. L'étendue, c'est l'idée de l'étendue. L'idée de l'étendue, je ne dis pas que par là je ne soulève pas une très grande difficulté à l'intérieur du cartésianisme, c'est une idée, et qu'est-ce qui fait les idées, c'est l'âme. Je ne dis pas que l'âme constitue, au sens husserlien, les idées; Mais voilà une difficulté du cartésianisme. Il y a deux substances, la pensée et l'étendue, mais l'étendue, c'est une idée; c'est une idée, donc c'est une idée de la pensée, il me semble.

M.Lowit : L'étendue, au sens de substance existante, n'est pas une idée, elle est hors de moi; les choses corporelles, au sens des existences, sont hors de moi.

M.Wahl : Elles ne sont peut-être pas hors de la pensée de Dieu.

M.Lowit : Elles sont les créations de Dieu; ce ne sont pas non plus des idées de Dieu pour Descartes. Ce sera Malebranche.

M.Wahl : On arriverait à un point très difficile. Malebranche, Spinoza, Leibniz dérivent de Descartes.

M.Lowit : On ne trouve pas dans Descartes un texte qui puisse permettre cette interprétation; ou même si on trouve des textes qui puissent poser la question, il y en a d'autres, dans les Méditations qui disent clairement que les choses corporelles sont hors de moi. Or, c'est uniquement par rapport à ces choses corporelles existantes que se situe le débat entre Husserl et Descartes.

M.Wahl : Ce que je voulais dire encore, à ce propos, c'est que d'abord il faut tenir compte du fait que Descartes est un homme pressé. Il le dit lui-même.

M.Lowit : C'est ce que Husserl lui reproche.

M.Wahl : Il l'explique : la mort peut à tout moment me surprendre, et avant que la mort me surprenne je dois fonder la certitude des sciences. Et, dit-il triomphalement, je la fonde. Mais alors, on me demande de réfléchir sur l'essence de l'être des choses, dit Descartes, mais je suis trop pressé pour cela. L'être des choses, c'est une idée scolastique. Moi je ne me préoccupe pas de l'être (malgré peut-être ce que dit mon ami Alquié), je me préoccupe de fonder la science, et que me parlez-vous de l'être des choses, qui est une sorte d'universel des dialecticiens, pour prendre un mot de Descartes? Vous m'arrêtez, je suis pressé.

M.Lowit : Si Descartes répondait cela, ce serait la preuve en tout cas de ce

que lui reproche Husserl, que précisément il entend le terme être dans une perspective scolastique, ou qu'il place le problème de l'être dans une perspective scolastique qui n'est pas du tout celle de Husserl. Nous arrivons au problème de l'être et du sens de l'être que pose Husserl, qui n'a rien à voir avec le problème comme l'a posé même Platon.

M.Wahl : Sur ce point, je crois que vous pouvez avoir raison; c'est-à-dire que l'être d'une chose, par exemple, c'est l'être donné en perspective.

M.Lowit : Cette question du sens de l'être, elle peut se poser, par exemple, sous forme de l'alternative suivante : est-ce que le monde spatial a une existence indépendante de la conscience et de la connaissance que j'en prends, ou bien est-ce qu'il est essentiellement dépendant et relatif à cette connaissance? C'est en fait dans cette alternative-là que se pose le problème pour Descartes. Ces choses corporelles ont une existence,indépendamment de toute connaissance actuelle possible, que je puis en prendre. Or pour Husserl, c'est radicalement différent.

M.Wahl : C'est-à-dire ?

M.Lowit : L'existence, pour le monde spatial, signifie être constitué par ma conscience, la mienne, celle des autres.

M.Wahl : C'est tout le problème de la constitution.

M.Lowit : Je crois que c'est là le sens de tous les reproches que Husserl fait, même si on ne prononce pas le mot.

M.Wahl : Vous demandez : est-ce indépendant ou est-ce relatif, par rapport à nous? C'est une question qu'à mon avis il est impossible de trancher. Comment trancher cette question : les choses sont-elles dépendantes ou indépendantes de nous? En réalité, elles sont à la fois indépendantes de nous et relatives à nous. Je crois qu'elles se donnent phénoménologiquement. Ainsi donc votre question doit être en quelque sorte dépassée par une autre formulation de la question.

M.Lowit : Là vous m'accordez déjà une chose, c'est qu'il y a lieu de poser cette question. C'est précisément ce que Descartes n'a même pas vu, il n'a jamais posé la question.

M.Wahl : Il a dit : les choses sont indépendantes de moi. Car il voulait fonder la science, je l'admets.

M.Lowit : C'est précisément ce que lui reproche Husserl. Il a voulu fonder la science, et c'est uniquement ce but-là ou surtout ce but-là qu'il a eu en vue, ce qui l'a empêché justement de s'arrêter et de poser la question : quel est le sens de ce monde ?

M.Wahl : A ce problème, Husserl répond par l'idée de constitution, c'est-à-dire que de Descartes, je dirais qu'il tombe dans Kant. Vous me rectifierez probablement.

M.Lowit : Dans Kant, au sens très large.

M.Wahl : Y a-t-il profit à cela ? Moi je ne crois pas. Je crois que la solution de Husserl est sur ce point très peu satisfaisante, et très dangereuse, et c'est ce qu'ont cru un certain nombre de phénoménologues également.

M.Lowit : Pourquoi dangereuse ?

M.Wahl : Nous pouvons peut-être nous arrêter là pour le moment; nous en parlerons tout à l'heure. Je voudrais donner la parole à M.Kerkel.

M.Kerkel : La discussion de savoir s'il y a séparation entre l'âme et le monde, entre le sujet et l'objet, je crois, n'a pas de sens au niveau précisément où se place actuellement Husserl. Husserl, en effet, répète très souvent que les termes d'extérieur et d'intérieur, de sujet et d'objet, au fond n'ont pas de signification, parce qu'il n'y a ni intérieur ni extérieur encore, ni sujet ni objet, justement, au moment où Descartes fait son ego cogito, qui n'est même pas une substance pour Husserl, qui est, on ne peut pas dire une activité, mais une sorte d'opération, qui n'est pas quelque chose, ni une mens, ni autre chose; et c'est pour cette raison-là qu'il reproche à Descartes d'avoir, comme il dit, sauté par-dessus ce stade de la réduction de l'ἐποχη qui consiste à exclure toutes ces significations que nous appelons sujet et objet, conscience au sens courant du terme, et chose. Je crois que c'est là l'objection fondamentale. Descartes n'a pas respecté le point d'arrivée de sa réduction, à savoir que le cogito n'est que cogito et rien de plus, et que tout le reste est à comprendre à travers cet ego cogito cogitatum. Il semble que Descartes n'est pas allé jusqu'au bout, comme dit Husserl, de sa propre méthode.

M.Wahl : Si je comprends bien, vous reprochez à Descartes de ne pas avoir vu la Leistung, qu'il y a dans l'ego cogito.

M.Kerkel : Husserl me semble reprocher à Descartes d'avoir attribué immédiatement un sujet, une substance à cette Leistung alors qu'il n'avait pas encore le droit d'attribuer un quelque chose qui soit le sujet de cette Leistung.

M.Wahl : Là je suis d'accord; c'est-à-dire qu'en tant que partiellement disciple de Brunschvicg, je ne peux pas ne pas être d'accord que Descartes a trop vite substantifié le sujet ego en mens.

M.Lowit : Je ne pense pas que cette interprétation soit exacte. C'est l'interprétation qui se trouve aussi dans la thèse de M.Laner, mais je crois que ce n'est pas exact. Ce qui est essentiel, dans le reproche de Husserl, à mon sens, ce n'est pas le fait que Descartes a fait du cogito une substance, une chose, quelque chose, autre chose, plus qu'une pure activité, mais qu'il a fait de ce cogito une mens.

M.Wahl : C'est bien ce qu'on vient de dire.

M.Lowit : Mais dans cette mens, ce qui est important n'est pas que c'est une substance, mais que c'est une mens humaine, qui implique déjà en tant qu'humaine une extériorité indépendante de ce cogito même. C'est tout autre chose.

M.Wahl : Mais elle n'implique rien du tout pour le moment. C'est toujours : pour le moment; au moment où je prononce le cogito, je ne sais pas s'il y a des choses extérieures.

M.Lowit : Je ne sais pas si les choses extérieures sont. Si j'affirme la mens, je n'affirme pas par là que les choses extérieures sont, mais j'affirme déjà, ou j'implique déjà par là le sens ou la possibilité, aussi vague que cela puisse être, ce n'est pas important que ce soit formulé de manière précise,mais c'est d'une manière implicite et peut-être vague, le sens ou la possibilité de l'extérieur. Evidemment, c'est difficile à montrer par une seule explication du texte, parce que précisément cela implique déjà que l'on soit entré dans cette problématique, dans cette dimension de la problématique transcendantale qui est celle de Husserl. Avant d'y entrer, on peut difficilement voir une autre question que celle de Descartes, c'est-à-dire : les choses existent-elles ou n'existent-elles pas? Mais ce qui est avant, c'est précisément cette position du sens des choses extérieures, avant qu'elles existent ou n'existent pas. C'est plus difficile à voir, et Descartes ne l'a pas vu.

C'est cela précisément qui est déjà décidé par cette affirmation que le cogito est une mens.Ce n'est pas le fait que c'est une substance, c'est-à-dire plus qu'une activité spontanée, qui est l'important.

D'ailleurs, si vous voulez, prenez le texte de Husserl où il revient à ces reproches; il y a très peu de textes où il prononce le terme substance, mais il y a partout le terme mens. Et il explicite, par exemple dans Formale und Transzendentale-Logik, Chapitre V de la Deuxième Section, pourquoi cette identification du cogito en substance pensante est une erreur; et il dit explicitement : c'est parce que ce concept implique déjà un sens d'extériorité.

M.Kerkel : Je suis d'accord là-dessus au fond, je vais dire la même chose. Seulement vous dites que ce n'est pas exact de dire que le cogito n'est pas une Leistung...

M.Lowit : On peut le dire; mais ce que Husserl reproche à Descartes, ce n'est pas d'avoir affirmé que le cogito est quelque chose de plus .

M.Kerkel : Je crois que c'est le fait que Descartes a cherché à donner en quelque sorte un sujet à cette activité qui l'a conduit à l'appeler mens, mens humaine, si vous voulez. C'est parce qu'il cherchait absolument un sujet.

M.Lowit : Ce serait difficile de savoir pourquoi, et ce qu'il cherchait exactement. Je pense que c'est plutôt parce qu'il n'a pas vu précisément cette question, ce carrefour devant lequel il se trouvait devant cette position du sujet psychologique ou du sujet transcendantal.

M.Kerkel : Husserl lui-même disait que la difficulté réside au niveau de l'ego cogito. Il est très dangereux de dire ego cogito, parce que quand je dis ego, je dis je, j'implique immédiatement je humain, j'implique sujet psycho-physique, j'implique en plus tous les autres pronoms personnels, le toi, le lui etc. et c'est parce qu'on est obligé en quelque sorte d'attribuer un sujet grammatical à cette cogitatio.

M.Lowit: Je crois que c'est encore un autre problème. Dire je est dangereux, selon Husserl, parce que là je ne vois pas qu'il y a un problème de la constitution de l'autre, dans la mesure où le je implique toi; en affirmant je, au sens ordinaire, par là je présuppose que je dispose déjà de cet horizon de l'autre, et cet horizon, selon Husserl, constitue lui aussi un problème, demande une solution constitutive. Je crois que le problème de l'autre est sur un autre plan que le problème du monde spatial.

M.Wahl : Mais ne pourrait-on pas dire à Husserl que ce qu'il reproche à Descartes, on peut le lui reprocher à lui-même, que dans l'idée même de constitution il y a bien l'idée de quelque chose à constituer? Quand on se pose aussi le problème de l'autre, il y a bien l'idée d'autre pour qu'on se pose le problème. Donc il reproche à Descartes d'avoir gardé l'idée d'autre chose en quelque sorte par devers lui; mais du moment que Husserl se préoccupe de constituer, il veut constituer quelque chose, il a donc l'idée de ce etwas, de quelque chose à constituer. Par conséquent, ce que Husserl reproche à Descartes, je crois qu'on peut le reprocher à Husserl.

M.Lowit : Je ne le pense pas, parce que Husserl, lorsqu'il met le monde entre parenthèses, le garde bien là. Il l'affirme explicitement. En ce sens, il garde aussi autre chose, comme Descartes a gardé autre chose. Mais la différence, c'est que Descartes décide implicitement, et plus tard explicitement du sens de l'existence de ce qui est là, sans se poser la question de ce sens, tandis que Husserl le garde bien là, mais comme objet d'étude. Le monde est là, mais la question que je me pose, c'est de savoir ce que cela signifie que le monde est là, ce que signifie ce "est là" du monde; je le garde devant mes yeux, mais je pose leproblème.

M.Wahl: C'est là la grande habileté, je crois de Husserl; c'est de aufheben, comme Hegel, mais dans un sens différent de Hegel, le monde; il aufhebt, pour prendre le terme hégélien, le monde, c'est-à-dire qu'il le met dans le frigidaire en quelque sorte, il le retrouvera, et alors il se demande à quelle condition j'aurai ce monde que j'ai mis en réserve, que j'ai mis de côté. Descartes ne l'a pas mis de côté, alors il ne le retrouvera pas. C'est du moins ainsi que j'interprète l'attitude des phénoménologues; ce n'est peut-être pas l'attitude de Husserl; je laisse ce point de côté. Descartes n'a mis le monde de côté, comment le retrouvera-t-il? Moi je l'ai mis soigneusement de côté, je le retrouverai. Je l'ai mis simplement entre parenthèses.

M.Lowit : Je mets le monde entre parenthèses pour pouvoir m'interroger sur son sens, je ne le mets pas de côté, au contraire; il devient le centre de mon intérêt, mais il l'est d'une autre manière qu'avant cette mise entre parenthèses.

M.Wahl : Si vous voulez. Je crois que nous pouvons nous mettre d'accord sur ce point, pour ne pas piétiner. Mais pour reprendre un ou deux points, que j'ai relevés, les phénoménologues reprochent à Descartesde ne pas avoir fait l'ἐποχή mais un cartésien répondrait : "Je l'ai faite, et plus radicalement que Husserl".

M.Lowit : Le cartésien dira "J'ai fait le doute". Mais à cela la réponse est évidente. Le doute, c'est encore une manière ne ne pas voir la question du sens de l'être du monde. Si je doute de l'existence du monde, cela implique que je sais ce que signifie cette existence.

M.Wahl : Mais tout le monde sait ce que veut dire le mot être, dit Descartes.

M.Lowit : Tout le monde sait, dans l'attitude naïve, ce que signifie l'existence du monde. Mais il se trouve que, selon certains, non seulement Husserl, l'histoire de l'idéalisme est bien plus ancienne, il y a des moments où, si l'on suit une certaine méthode, le sens de cette existence devient problématique. Et finalement il se trouvera que son sens le plus profond, c'est quelque chose de tout à fait insoupçonné par cet homme naïf qui croit y voir clair.

Mais pour revenir à cette réponse du cartésien, douter du monde, ou même le nier, c'est une manière encore de méconnaître la question, et une manière de penser que je sais quel est le sens de cette existence du monde. C'est uniquement l'ἐποχή qui n'est ni affirmer, ni douter, ni prendre aucune position par rapport à l'existence; c'est cette ἐποχή seule qui ne ferme pas la question, mais au contraire la permet.

M.Wahl : Mais il me semble que ce que le cartésien répondra, c'est que d'abord il ne nie pas le monde; j'ai déjà fait allusion à cela; tout ce que j'ai dit dans la Première Méditation est douteux; par conséquent, si je nie le monde, c'est pour courber le bâton dans l'autre sens que son sens ordinaire, mais je ne nie pas le monde. Quant à ce sens incoupçonné de l'être que vous nous promettez, alors le cartésien demandera ce que c'est. Et il fera remarquer, en troisième lieu, si du moins il connaît l'histoire postérieure de la philosophie, qu'à Descartes on tend à substituer, soit Kant, soit un ontologiste qui serait analogue à celui de Heidegger Et je crois qu'il y a beaucoup de choses à dire en faveur de Descartes, bien que je ne sois pas cartésien, et que plutôt que de tomber dans le kantisme et dans le heideggerianisme, il vaut mieux rester fidèle à l'esprit de Descartes. Ceci dit bien que je ne sois pas cartésien.

M.Lowit :Je pense que la seule réponse que donnerait Husserl, c'est : Je vous promets une solution, mais je ne peux pas vous la donner en une phrase, ou même en un livre, il faut que vous me suiviez d'abord dans mes démarches; après vous pourrez dire si j'ai tenu ma promesse.

Nous allons continuer la traduction et l'explication de cette annexe VI, qui date de mai 1937, d'après le Père Van Breda et ses collaborateurs.

"Ce n'est, dit Husserl à la page 409, que par la méthode de l'ἐποχή , je veux dire par la méthode cartésienne purifiée, que la vie sans l'εποχη et avant l'εποχη , c'est-à-dire la vie naturellement naïve, se distingue pour moi de la pure vie comme vie de l'ego .

Quand je dis la vie naturellement naïve, je veux dire la vie de l'attitude naturelle naïve, dans laquelle j'étais tout d'abord éprouvant, mais dans laquelle aussi je savais, au sujet de mon expérience, dans laquelle j'ai conscience, (conscience est mis entre guillemets par Husserl), d'une façon naturelle de mon expérience, et dans laquelle aussi je suis par là même certain de l'être des choses éprouvées et en tant que choses dans le monde des choses.

Dans la vie mondaine naturelle, l'être de mon expérience et l'être de mon éprouvé sont dans une valeur d'être dans laquelle l'un et l'autre sont liés. Et il en est ainsi au sujet de tous les actes et de toutes les Erlebnisse passives qui se rapportent au monde. Mon expérience, c'est-à-dire le subjectif sous un mode naturel, est d'une façon générale alors un stock de mon être humain, comme stock partiel du monde qui vaut pour moi".

Telle est la première partie du passage que nous avons à commenter aujourd'hui.

D'abord, nous voyons qu'il s'agit d'une méthode qu'il appelle méthode de l'εποχη , ou méthode cartésienne purifiée. Donc il ne refuse pas du tout la méthode cartésienne, mais il pense qu'elle contient des éléments impurs, et qu'il a pu la constituer de façon plus radicale et plus pure que Descartes.

Or, à l'aide de cette méthode cartésienne purifiée, il distingue deux choses. Il distingue, d'une part, quelque chose que nous allons laisser de côté pour le moment, et qu'il appelle la pure vie comme vie de l'ego. Par là même qu'il distingue cette vie de l'ego transcendantal,il voit pour ainsi dire devant lui autre chose, qui est le je tel qu'il était avant cette purification, avant cette εποχη purifiée.

Donc l'ἐποχή nous fait voir par elle-même qu'il y avait quelque chose sans l'εποχή et avant l'εποχή , et c'est à la définition de ce quelque chose que sont consacrées les lignes que je viens de lire.

Donc, en accomplissant l'ἐποχή transcendantale, il se rend compte qu'il y a autre chose qu'elle sur quoi elle porte, pour ainsi dire, et que cet autre chose, c'est la vie sans l'ἐποχή et avant l'ἐποχή , c'est-à-dire la vie naturelle naïve. Et dans cette vie de l'attitude naturelle naïve, je me connais moi-même en tant qu'éprouvant, et je me connais en tant qu'ayant conscience de quelque chose, et je sais aussi que ce quelque chose, ce sont les choses éprouvées, choses éprouvées qui sont choses dans le monde des choses, choses dans le monde, pour abréger.

Dans cette vie naturelle naïve, j'ai à la fois ce qu'il appelle l'être de mon

expérience, et l'être de mon éprouvé, unis l'un et l'autre, et cela est vrai pour tous les actes qui se rapportent au monde, et pour tous les modes de vivre passifs qui se rapportent au monde.

Au fond, cette vie naïve, c'est la vie de l'homme en tant que distinguée de la vie de l'ego pur. Mon expérience est, comme le dit la fin de ce passage, un stock de mon être humain.

Nous pouvons dire que ce à quoi fait allusion ici Husserl, c'est ce qu'il attribue à Descartes. D'après lui, le je de Descartes n'est pas le je de l'ἐποχή véritable, n'est pas le je de la méthode cartésienne purifiée, mais est un je qui est, pour ainsi dire, avant l'ἐποχή . La mens, l'âme, l'idée d'âme implique par elle-même, d'après Husserl, l'idée du monde devant lequel elle se trouve.

Je crois que l'interprétation que Husserl donne de Descartes n'est pas complètement satisfaisante, parce que d'après Descartes - au moment où je prononce l'idée de mens, je ne sais pas si le monde existe, et je n'ai même pas l'idée de monde, ou je l'ai en tant qu'idée tout à fait mise entre parenthèses, comme les idées innées restent en moi, mais sans que j'affirme qu'il y ait rien qui leur réponde.

Ce passage s'applique à Descartes, en tant qu'il est interprété par Husserl. En deuxième lieu, nous pourrons dire qu'il s'applique par avance en quelque sorte, pas tout à fait par avance, parce que déjà l'oeuvre de Heidegger, "Sein und Zeit" existait, il s'applique à Heidegger, au je dans le monde tel que le comprend Heidegger

Je prends maintenant la suite de ce passage, la seconde partie du paragraphe:

"Mais en même temps que j'accomplis l'ἐποχή et à la vérité que je l'accomplis comme totale par rapport au monde, mon être humain se transforme, et transforme aussi mes Erlebnisse humaines qui font partie de cet ensemble qu'est le monde. Elles se transforment en valeur d'être, que j'ai mises hors de l'accomplissement, que j'ai mises entre parenthèses, en même temps que la valeur d'être du monde. Je les ai maniées dans la tentative universelle de position de non être du monde en tant qu'elles sont mondaines, et je les ai maniées en tant qu'elles deviennent par là même "comme non étant". Nous nous permettons d'insister sur ce comme (alswil) qui montre bien la méthode Vaihingerienne dirions-nous, de Husserl sur ce point et l'exposé aux mêmes objections que celle qu'il adresse à Descartes quand il reproche à celui-ci d'affirmer le non-être du monde, avec cette différence que Husserl fait seulement comme si lui-même l'affirmait.

Ainsi, ce que, dans cette partie du paragraphe, fait Husserl, c'est de nous montrer comment, par l'ἐποχή , l'ἐποχή transcendantale, tout mon être humain et toutes mes expériences humaines, Erlebnissen, deviennent des valeurs, des positions de valeur, que je considère comme non étant.

Mais par là même, et c'est la troisième partie de ce paragraphe, je saisis mon être comme celui qui pose ces valeurs d'être. Je saisis mon être comme accomplisseur pur de toutes ces valeurs et de toute la valeur du monde. Et je peux maintenant distinguer et mettre à part le ego du courant des cogitationes, qui est une cogitatio unie en tant que c'est un courant. Il apparaît comme une cogitatio unie et synthétique, dont le cogitatum est le monde, avec tout l'étant qui est en lui, le monde,

c'est-à-dire ce qui vaut ordinairement pour moi comme le monde.

Ainsi, dans la méthode de l'ἐποχή , le monde, tout ce qui est mondain et le monde même se transforme en quelque chose de posé et en quelque chose qui est dans la position et qui est quelque chose de cogité, de valant pour moi, dans la cogitatio qui l'atteint et le touche.

En accomplissant l'ἐποχή , d'après ce passage, le philosophe a vu se dégager celui qui accomplit la valeur de monde, celui qui pose le monde. Donc nous arrivons là à l'essence de l'ἐποχή transcendantale.

D'abord, Husserl nous avait montré que par cette ἐποχή , on voyait ce qui était avant l'ἐποχή . Ensuite, il nous montre que ce qui était avant l'ἐποχή se transforme dans l'ἐποχή en quelque chose de nouveau qui est valeur d'être; et maintenant il faut voir ce qui pose ces valeurs d'être, et qui est le je. C'est ce qui va apparaître encore dans le passage suivant.

"Donc, inhibant, retenant la valeur d'être, et réfléchissant maintenant sur moi, je me trouve comme sujet de tous ces objets, comme les apportant, comme les ayant en valeur et les apportant à la valeur, et les prendre comme cela, c'est-à-dire comme ayant valeur, c'est là prendre d'eux conscience, en tant qu'il ya une pure conscience".

Cela n'est que le développement de ce qui précède. Je fais abstraction en quelque sorte de la valeur et je réfléchis à la source de la valeur, au sujet de tous les objets. Mais je vais me trouver par là en face d'une difficulté, dit la suite du passage, car "en tant que ce dont j'ai conscience dans l'attitude naturelle, celle de la vie mondaine naturelle, est éprouvé comme je, comme sujet des actes et des pouvoirs, en tant que tout cela est aperçu comme mondain, et en tant que moi-même je m'aperçois moi-même nécessairement comme celui qui éprouve tout cela, qui pense tout cela, et qui est en communauté avec d'autres personnes, quelle que soit la conscience que j'aie des choses, il semble d'abord que l'ἐποχή universelle ne soit pas quelque chose qui soit susceptible d'être accompli, et que, dans la tentative que je fais pour la poursuivre, elle ait ses bornes à mon propre être humain, à mon propre ego humain".

Et c'est ici qu'il y a le point où nous pouvons "voir le grand danger de cette réflexion", mais ce danger, nous allons le voir dans la suite plutôt que dans ce paragraphe-là.

Donc j'ai atteint le je, le ego cogito, par là même que je suis devant les choses, et j'ai l'impression que je me heurte à une borne, c'est-à-dire que je suis devant cet ego cogito qui résiste au doute. Où est le danger ? C'est ce que vont dire les phrases suivantes :

"La tentative de position du non-être du monde semble d'abord rendre impossible pour moi toute position d'être. Et il semble que cette tentative de position soit utilisable uniquement comme passage vers la question cartésienne : Y a-t-il, dans l'infinité des réalités prétendûment étant, mais malheureusement douteuses, du moins une réalité qui est apodictiquement indubitable ? Devant toutes choses, je puis élever

un doute : mais il y a une chose devant laquelle je ne peux pas élever ce doute, c'est devant l'affirmation que moi, l'homme, je suis".

Ceci va nous montrer, d'après les lignes suivantes, où est le danger :

"Nous accomplissons l'ἐποχή, nous mettons entre parenthèses tout, mais moi-même qui mes entre parenthèses tout, je suis forcément, quand ce ne serait que pour mettre entre parenthèses tout, mais qui est ce je ? Husserl a écrit : je, l'homme. Et c'est ce qui explique les lignes suivantes .

Mais ceci est un faux tournant, car le fait décisif, c'est que l'ἐποχή universelle ne peut pas échouer, parce que, d'après son sens véritable, elle n'est pas une décision au sujet de l'être ou du non-être. Il n'est pas besoin qu'elle décide pour l'être du monde ou contre l'être du monde. Mais sa signification incomparable réside en ceci qu'elle dévouvre le je pur. "Accomplissant l'ἐποχή et ne la subissant pas, je réfléchis, et je vois dans une évidence a priori que moi je suis comme sujet de cet accomplissement, bien que le fait d'être homme, en même temps que le monde entier, est exclu comme s'il n'était pas".

Ce que dit ici Husserl, ou ce qu'il implique en tout cas, il me semble, c'est que Descartes a eu tort de dire : le monde n'est pas. Il ne s'agit pas de dire : le monde est, ou : le monde n'est pas. Il s'agit seulement de faire comme s'il n'était pas. Et il se sert d'une locution kantienne, mais qui avait surtout été employée par un commentateur de Kant, qui était lui-même un philosophe intéressant, Vaihinger, le "comme si". Il s'agit de faire comme si le monde n'est pas. (Cette tournure est à rapprocher du "alswie" de la page précédente).(p.148)

Et alors, il ne s'agit pas de dire : en disant que le monde n'est pas, je me pose moi-même et je suis. Il s'agit de dire simplement : je ne sais pas si le monde est ou n'est pas. Et ce n'est pas à l'homme que j'aboutis, c'est au je, un je qui est différent de l'homme. Et c'est à cette condition que l'ἐποχή sera vraiment transcendantale, et que la méthode cartésienne sera véritablement purifiée.

C'est ce que dit Husserl au début du paragraphe suivant, page 410 :

"Et ainsi, ce qui est posé ici apodictiquement, le je de l'ἐποχή, n'est pas le je qui est l'homme, c'est le je de l'ἐποχή dans la valeur d'être.

Telle la phrase qui conclut cette partie du développement.

M.Kelkel : A propos de la dernière phrase que vous avez traduite : "Et ainsi ce qui est posé ici apodictiquement...", je crois que cela veut dire que, par l'exclusion de la valeur être du monde, j'ai en même temps posé la validité du je.

M.Wahl : C'est bien ce que j'ai voulu dire.

M. Kelkel : Ce n'est pas que je l'ai trouvé dans une validité prétrouvée, en quelque sorte; mais je trouve le je, je le pose, en excluant la position de valeur du reste, si je puis dire.

M.Wahl : Je suis d'accord.

M.Kelkel : C'est peut-être quelque chose de plus actif.

M. Wahl : Je n'avais pas dit "est posé". La phrase doit être traduite ainsi :

Et ainsi, ici le je de l'ἐποχή est posé en valeur d'être apodictiquement, mais non pas le je qui est l'homme.

"Evidemment, continue Husserl, je peux répéter l'ἐποχή et la réflexion. Tandis que l'ἐποχή reste maintenue dans sa réalité par le monde, je puis encore inclure dans l'ἐποχή la position d'être de ce moi. Mais alors j'ai dans la réflexion le je de cette ἐποχή, et à nouveau je puis l'avoir, une deuxième, ou une troisième, ou une quatrième fois, aussi souvent que je le veux. C'est toujours à nouveau le ego, et c'est dans cette itération le même ego, le même qui est le sujet de la vie de cogitatio dans laquelle le monde arrive à sa position seulement comme cogitatum, tandis que la naïve position toute simple du monde est soumise à l'ἐποχή. Et il se découvre par réflexion, et il est pour ainsi dire explicité et étant en soi, et il est de plus une sorte de sol pour notre considération, et ainsi il découvre le courant de ses cogitationes ".

Ce que dit Husserl, dans ce paragraphe, c'est que je peux mettre en parenthèses même, en un sens, le je qui met entre parenthèses. Mais il faudra alors un second je qui met entre parenthèses, un troisième qui met entre parenthèses. Il y aura toujours, itérativement, comme il dit, un je qui met entre parenthèses.

Donc, j'ai beau répéter l'opération, l'appliquer au je qui met entre parenthèses, il reste toujours un metteur entre parenthèses.

Cela explique dans une certaine mesure cette phrase, qui résumait le développement précédent, et qui était la première de ce paragraphe : le je de l'ἐποχή n'est pas moi, le monde; le je de l'ἐποχή est un je que je peux sans cesse renouveler, à la poursuite duquel je puis toujours être, et que je puis toujours voir devant moi, si loin que j'aille dans sa poursuite je l'ai toujours, en même temps que je puis toujours reformer l'acte par lequel il se formera devant moi.

Une phrase me paraît particulièrement importante, si l'on voulait poursuivre une des réflexions que j'ai présentées, à savoir cette réflexion sur la dualité possible dans la pensée de Husserl, dualité que nieraient beaucoup de phénoménologues. Il dit : l'ἐποχή est maintenue dans sa réalité, Wirksamkeit, par le monde. Donc le monde est constitué par l'ἐποχή. Mais à la ligne 15, l'ἐποχή, si je comprends bien et si je traduis bien, est maintenue par le monde. De sorte qu'en un sens nous pouvons dire que l'ἐποχή est première par rapport au monde, et malgré tout c'est par le monde lui-même qu'est maintenue l'ἐποχή. Mais peut-être, pour Husserl, faudrait-il interpréter différemment cette phrase, qui donne prise à l'adversaire de Husserl .

Mais la fin du paragraphe irait dans une direction analogue à celle que je viens de dire :

"C'est à partir de là qu'en regardant pour ainsi dire en arrière, j'éprouve

que cela était d'abord anonyme, et tout ce que nous pouvons énoncer dans de telles considérations a son origine à partir de telles réflexions et à partir de telles découvertes rétrospectives, et à partir de telles possibilités renouvelées et réitérées d'exprimer en mots ce qui a été vu une fois".

Ainsi, dans la réduction transcendantale, par l'ἐποχή transcendantale, nous découvrons quelque chose d'anonyme, ou plus exactement même cela, es, c'est le mot de Freud, et aussi de Husserl, se découvre comme ayant été d'abord anonyme. Et qu'est-ce que ce es ? C'est l'ego. Nous sommes donc devant ce paradoxe que l'ego était d'abord anonyme.

Si nous rapprochons cela, d'une façon un peu artificielle, de l'autre phrase à laquelle je faisais allusion, nous voyons donc que l'ἐποχή est maintenue par le monde, et qu'en deuxième lieu le je dans lequel elle était d'abord pour ainsi dire est un je anonyme. Et ces deux réflexions iraient, comme je le disais, dans le même sens et renforcent notre considération de notre vie "avant l'époché et sans l'époché". Voilà pour nous du moins un des moments les plus importants de l'étude de Husserl et un des moments les plus valables.

Le mot Rückentdeckungen, découverte rétrospective, est important, puisque cela nous donne l'impression qu'avant l'ego il y a quelque chose sur quoi l'ego doit porter son regard et qui est à sa façon.

Nous arrivons au début de la conclusion de ce passage. "Ce qui est découvert par le moyen de l'ἐγοχή , comme je, comme ego, comme sujet de la pure conscience, n'est par conséquent rien qui arrive dans le monde, dans le monde qui est le monde étant pour moi, dans le monde que je signifie avec le mot monde, et auquel appartient tout ce que chaque fois j'éprouve, et rien de ce qui est du champ de l'experience à partir duquel je peux comprendre les choses que je comprends, en quelque médiation que ce soit, et que je les comprenne comme réalités ou comme possibilités".

Nous retrouvons donc le début du passage, la différence entre l'ego que Husserl attribue à la philosophie de Descartes et l'ego que lui-même découvre. Et alors qu'il pense que l'ego de Descartes est dans le monde, ce qui me paraît douteux, le ego de Husserl n'est aucunement quelque chose qui arrive dans le monde, au sens où nous entendons ordinairement monde.

Mais, dit-il dans le paragraphe suivant, cela épuise le sens de monde pour moi, et le monde pour moi cela épuise et signifie tout, c'est le plus vide quelque chose.

Voilà, je crois, la dernière phrase de ce développement qui pourrait nous servir à critiquer dans une certaine mesure, sous un certain angle, la pensée de Husserl. Parce que le monde tel qu'il est défini là, ce pur quelque chose, ce n'est réellement pas le monde qui m'est donné, le monde tel qu'il est défini aux lignes 32 et 33 de cette même page 410. Ce monde qui pour moi est le monde qui est et que je signifie par le mot : monde à quoi tout appartient, tout ce que je peux connaître du champ d'apparence, à partir de quelques méditations que ce soient, celles-ci pouvant être soit des réalités, soit des possibilités ? Sans doute de ce monde étant au monde comme pur et vide quelque chose il y a des passages. Mais revnons à notre

texte (ligne 36 de la page 410). Le phénoménologue a tenu de côté, comme on l'expliquait la dernière fois, et il a maintenu de côté afin de le retrouver, le monde de tous les jours. Mais ce monde qui est là, nous dit-il, c'est le plus pur quelque chose, ce qui donnerait prise à des interrogations comme celles du début de la phénoménologie de Hegel.

Nous pouvons rapprocher ce que nous avons là de quelques lignes de l'annex V, qui peuvent le compléter. A la page 399, Husserl nous dit qu'il s'agit pour lui, dans la phénoménologie transcendantale, de chercher les modes d'être, les structures de formes dans lesquelles tout ce qui apparaît à l'homme s'intègrera, et par là même on arrivera à trouver ce qu'il appelle des invariants de l'expérience humaine. Mais pour arriver à cela, ajoute-t-il, il faut faire abstraction de toute activité logifiante et de toute activité proprement scientifique, et par rapport à toutes les sciences prédonnées, il faut établir une ἐποχή au sujet de leur valeur, et cela afin de nous rendre compte de la vie naïve dans laquelle nous étions d'abord, mais en même temps afin de nous élever au-dessus de cette vie naïve. Au lieu de nous laisser aller aux intérêts quotidiens, normaux, au lieu d'étudier scientifiquement le monde, nous devons étudier ces structures invariables de notre expérience.

Je reviens maintenant à la fin de l'annexe VI, qui nous met en face d'un autre problème, le rôle de l'autre:

"Quelque chose de mondain, que ce soit connu ou inconnu signifie que je puis, à partir de moi, connaître, mais aussi, car cela est la même chose, il faut entendre ce que n'importe qui, et ce que moi, au moyen de n'importe qui, et ce que n'importe qui au moyen de n'importe qui, peut connaître, car n'importe qui est lui-même quelque chose qui est pour moi, qui est à partir de moi, qui est connaissable à partir de moi et pour moi, qu'il soit inconnu ou connu".

Ainsi, ma certitude de moi-même enferme d'ores et déjà les autres, comme les autres supposent déjà ma certitude, et l'enferme comme un étant qui vaut en même temps.

Mais alors se pose la question : est-ce que je n'ai pas moi aussi un être propre, une essence qui m'est purement propre à moi-même et qui ne suppose pas d'ores et déjà la valeur des autres pour moi ? Est-ce que, pour amener à la valeur d'autres, et est-ce que pour valoir par leurs moyens moi-même, je ne dois pas avoir une essence propre, un je, un être de je, et une vie de je, tels que les autres conquièrent pour moi sens et valeur d'être ? Est-ce que je ne peux pas demander: qu'y a-t-il en moi dans quoi les autres sont représentables, et dans quoi ils deviennent ayant valeur dans les motivations de ma pure vie propre, dans quoi ils deviennent ayant valeur en tant qu'autres ?

Donc c'est bien ici, à la fin de cette annexe VI, le problème des autres qui est posé, non résolu, seulement posé. Et ce problème, il va le reprendre dans l'annexe VIII qui date à peu près de la même époque. A la fin de la page 415, il dit :

Si claire que soit l'absurdité de la théorie de la connaissance qui confond, depuis le processus cartésien, l'âme pure, qui est l'abstractum dans l'homme psychophysique, avec l'ego transcendantal, ou, pour nous exprimer mieux, qui ne pénètre pas jusqu'à la séparation de l'un, c'est-à-dire de l'âme pure, et de l'autre, c'est-à-dire

l'ego transcendantal, il reste cependant une difficulté, une incompréhensibilité, dans le fait que l'ego doit s'attribuer, que l'ego doit s'appeler lui-même comme je, et aussitôt que je dis je, les autres pronoms personnels sont là forcément comme corrélatifs. Si je dis je, je dis tu, je dis il en même temps. Je suis celui auquel ce que j'éprouve ou ce que de n'importe quelle façon j'apporte à la valeur comme un homme comme une personne vaut comme un autre, ce à quoi je donne "le sens d'être", un autre moi, et ce je, vaut pour moi comme personne et vaut comme personne qui est éprouvée dans mon expérience, il est le contenu de mon expérience. Il est là comme étant en elle et comme ma valeur d'être, et tout autre je est aussi éprouvé par moi et, d'une façon plus générale, objet de conscience pour moi. Il a toute sa valeur d'être dans ma conscience et à partir de ma conscience. Donc les autres sont des personnes qui ont leur toi et leur nous, mais je suis celui pour lequel ces personnes ont sens et valeur, moi, je, le sujet absolu de la valeur et de l'accomplissement de sens pour tout et en tout cas pour le nous, "nous" étant pris et dans un sens particulier et dans le sens le plus large puisque je suis pour moi ce nous, le moi de ce nous (Ich dieses Wir), mais chacun des je de ce nous est posé par moi en valeur comme de son côté centre de son nous à lui, et tous ces sujets je, valent à partir de moi, et tous ces nous valent en même temps comme communauté homogène de sujets je. Et je reconnais ainsi la communauté de sujets fonctionnant absolument à partir de l'accomplissement communicatif, intentionnel, dont le monde objectif se constitue.

Le monde a toujours, d'une façon continue le sens de : être monde pour tous, et le monde identique que chacun éprouve, que chacun a comme champ vital, et que chacun s'attribue à lui-même comme moi je l'attribue à moi-même. Mais si le monde suppose son sens d'après tous, dont chacun (de ces tous) est sujet, c'est pourtant moi qui ai posé ces tous, qui ai posé tous ces co-sujets en valeur, et qui les pose en valeur, qu'ils soient pour moi déterminés ou indéterminés, connus ou inconnus, c'est moi qui suis ce qui sait que ces autres ont chacun leur représentation du monde; ont chacun leur aperception du monde, et qui ai conscience, qui ai avec les autres, dans une communauté apercevante, communisé avec eux, pour ainsi dire, dans l'expérience, dans la reflexion, dans l'action directement ou indirectement. Et c'est à partir de cette communauté que se constitue le sens commun, le sens général, ce qui est monde pour tous, et dans le caractère chaque fois donné différemment des sujets particuliers chaque fois différents; et dans leur commerce les uns avec les autres, dans leur vie réciproque, dans leur vie de communauté réciproque et dans leur correction réciproque, arrangeant les choses peu à peu par rapport au contenu, se constitue le monde.

Donc il y a un travail de correction réciproque de chacune des personnes qui constitue le monde, et qui fait que le sens d'être du monde est chaque fois déterminé de façon plus approchée et chaque fois différente.

Nous arrivons à l'idée d'une communauté de je, qui est toujours antérieure au monde, parce qu'elle constitue le monde, elle est constituante du monde, elle antérieure au monde constitué, c'est la subjectivité fonctionnant constamment, exerçant ses opérations de constitution du monde, exerçant ses actes conquérants, ce que Husserl appelle ses habitualités, du mot scolastique de habitus, et le monde a ses caractères à partir de ces habitus de l'homme, et toujours dans et à partir de cette communauté dont nous parlions.

Ainsi, le je, le ego, a le monde à partir de son propre accomplissement dans

lequel je constitue, je me constitue, d'un côté, moi et mon horizon des autres, et dans lequel je constitue la communauté de nous, communauté homogène, et je constitue ces deux choses à la fois. Et cette constitution n'est pas à proprement parler, dit Husserl, une constitution de monde, mais elle est l'accomplissement qui peut être appelé la monadisation de l'ego comme accomplissement de la monadisation personnelle ou de la pluralisation monadique.

Dans l'ego dans son accomplissement se constitue un ego qui a d'autres ego, chacun un et chacun en soi et pour soi, chacun fonction absolue de sujet unique pour ses accomplissements constitutifs, chacun se monadisant et constituant son nous tout monadique, sa totalité de nous, chacun impliquant par là chaque autre comme un autre et son nous comme nous, et dans son nous, chacun impliquant tout nous et l'homogénisant "chaque ego monadique est dans la communauté monadique, communauté qui, par l'implication monadique est telle qu'elle constitue le fonctionnement du monde, et tout autre moi monadique.

Il reste une tension entre l'affirmation que le Je est premier par rapport aux autres et que ce qui est premier, c'est le Je - avec - les autres.

Il y a, conclut le passage, une sorte de corporéisation, d'incarnation, de localisation et de temporalisation du je, dans la nature universelle, tout cela jusqu'au moment où on arrive à ce que Husserl appelle des âmes réelles humaines qui sont des quasi composants de l'homme psycho-physique réel dans le monde spatio-temporel.

Ainsi, d'après la fin de ce passage, le ego rejoint d'une certaine façon le je homme dont on l'avait séparé d'abord, et le constitue. Et nous comprenons comment, dans une certaine mesure, nous reconquérons ce je homme dont nous avions d'abord voulu nous séparer et nous distinguer.

Et le dernier paragraphe de cette annexe VIII affirme la nécessité de ce que nous venons de dire, de cette méthode de la réduction phénoménologique, et à partir de là de la méthode de l'analyse des fondations de valeur et de l'analyse réflexive des accomplissements méthodiques pris dans leur ensemble, tout cela nous permet de découvrir l'ego absolument unique auquel conduit la mise en question, la saisie du monde comme phénomène de valeur tout à fait différent de l'ego qui se décline pour ainsi dire personnellement, et tout cela implique de même la différence de la communauté monadique fonctionnante et de la communauté humaine comme communauté de personnes humaines.

Ainsi, nous disions il y a un instant qu'on rejoint le monde de l'ego homme par opposition au monde de l'ego transcendantal, mais il faut bien voir que ces deux mondes sont différents. C'est sur ce point qu'insiste ce dernier paragraphe.

Nous pouvons maintenant remonter au début de cette annexe VIII, qui est plus général dans son essence que le problème des autres et qui montre à nouveau ce qu'il y a de bon et ce qu'il y a de mauvais dans la découverte de l'ego telle qu'elle a été formulée par Descartes.

Nous allons aller de la fin de l'annexe VIII à son début, reprendre ses
premiers paragraphes, et revenir ainsi à l'opposition que Husserl voit entre sa
façon de concevoir l'ego et la façon dont Descartes le conçoit.

"Descartes découvre l'ego, le je d'accomplissement de ses pensées, cogita-
tiones, et de l'immanence universelle de tout ce qui est pour elles étant, que ce
soit un étant visé ou que ce soit un étant réel, garantissable sous l'idée du carac-
tère définitif emprunté aux mathématiques".

Donc, dans ces trois lignes, il nous montre ce que Descartes a réellement
accompli, la découverte de ce moi pur des cogitationes et de l'immanence universelle
de tout étant dans ce moi. Par conséquent, on peut parler de l'idéalisme de Husserl.
puisque Husserl ici nous dit bien qu'il approuve l'idéalisme cartésien.

Mais aussitôt, dit-il, et de là vient le défaut de Descartes, aussitôt
Descartes échange cela avec l'âme, avec la mens ou anima comme produit d'abstrac-
tion. Et en effet, l'âme, c'est simplement la personne humaine abstraction faite
du monde extérieur qui est dans son être réel, le tort de Descartes, c'est donc
d'avoir confondu l'ego et la mens. Et qu'est-ce que la mens ? C'est la personne
humaine. C'est donc tout l'homme qui est réintroduit par l'idée de mens. Mais c'est
la personne humaine coupée arbitrairement et abstraitement du monde.

Et Husserl dit à la fin du paragraphe :

"Par là, il échange le monde comme cogitatum, c'est-à-dire comme univers de
l'étant réel, l'âme y compris, le je homme y compris, la pure personne y compris,
c'est-à-dire qu'il échange le monde comme valeur immanente à l'ego avec la valeur
qui est immanente à l'âme réelle, avec le monde qui est signifié comme étant par
l'homme, et avec moi, avec le je comme étant cosignifié comme réel dans ce monde".

Donc il y a d'un côté le je pur et le monde comme pur cogitatum, et puis,
d'un autre côté il y a l'âme produit d'abstraction à partir du monde réel, et le
je conçu comme homme réel. Cette seconde conception, d'après Husserl, c'est la con-
ception de Descartes, et la première, c'est celle que Descartes aurait dû avoir.
Descartes substitue peu à peu au monde comme cogitatum le monde réel, et en même
temps il substitue peu à peu à l'ego l'âme.

Nous pourrions nous demander si cela est tout à fait exact, et en tout cas
noter que lui-même dit que ce que nous présente Descartes, ce n'est pas l'âme telle
qu'elle est dans le monde, mais une âme qui, dit-il, est produit d'abstraction.
D'après Descartes, ce n'est pas une âme produit d'abstraction, puisqu'il ne sait pas
si le monde est là. Pour que Husserl eût vraiment raison, il faudrait qu'au moment
où Descartes a prononcé le "je pense, je suis donc une chose pensante, une substance,
une âme", il faudrait qu'il ait fait une abstraction à partir du monde réel. Peut-
être l'a-t-il faite, mais lui-même le nierait, puisqu'il dirait : "Mais à ce moment-
là je ne sais pas s'il y a un monde réel, et je vois simplement que devant moi il
y a l'idée d'âme".

Nous pouvons insister aussi, pour ce premier paragraphe, sur l'idée de
Endgeiltgkeit , le caractère définitif, précis, qui est emprunté à la science. à la

considération de la science. Et cela, il semble que Husserl, pour un moment, l'admet-
te puisqu'il définit ce qu'il accepte de Descartes en acceptant aussi cette garantie
possible sous l'idée du caractère définitif.

Ce devant quoi nous sommes, c'est la séparation entre le moi dans le monde
qui est le moi cartésien et puis le moi ultime, qui est le moi de Husserl et du
vrai Descartes, d'après Husserl. C'est ce qu'il dit dans le deuxième paragraphe.

"A vrai dire, cette dernière séparation n'est pas facile à saisir. L'homme,
comme homme dans le monde, est en même temps comme ayant conscience du monde et de
son caractère propre, humain, à lui-même le signifiant le monde dans ses actes et
le garantissant, et d'autre part le moi ultime, car l'homme comme homme dans le monde
n'est pas le moi ultime, c'est-à-dire celui qui produit toutes ses valeurs, qui pro-
duit toutes ses aperceptions réelles et qui les a soit habituellement, soit actuel-
lement. Car cet homme dans le monde est lui-même quelque chose qui est aperçu de
façon réellement mondaine, dans une aperception comme homme ayant tel ou tel contenu
sensible, aperception pour laquelle le je exerce ses fonctions aperceptives et les
a exercées d'ores et déjà et les a, il se peut, élaborées".

Donc ce sur quoi insiste ici Husserl, c'est sur la nécessité de séparer le
je pur et le moi dans le monde, et d'après lui Descartes s'est arrêté au moi dans
le monde et n'a pas bien vu le je pur, même si l'expression dont je me suis servi,
s'est arrêté à, n'est pas tout à fait exacte, puisqu'il a vu le je pur mais n'en a
pas tenu assez compte.

Or il y a une grande difficulté dans le cartésianisme, c'est qu'on ne pourra
pas passer du je au monde. Nous aurons à nous demander si cette même difficulté n'ap-
paraît pas aussi dans le husserlianisme. D'après Husserl, elle n'apparaît pas dans
le husserlianisme, parce que le moi constitue le monde, parce que Husserl pense avoir
donné une solution au problème de la constitution, et que par conséquent le monde
n'est pas quelque chose de réellement opposé au moi.

"Il est clair, dit-il, que le je produit toutes ses valeurs, et toutes les
valeurs qui sont établies déjà par le sens aperceptif. L'humanité a derrière elle
des aperceptions qui sont constituées par l'ego suivant leur sens et leur valeur
d'une façon ultime. Et il est clair aussi par conséquent qu'il ne peut y avoir aucune
conclusion qui aille de l'être propre de l'ego tel qu'il est pris ainsi, tel qu'il
se donne dans la réflexion ultime, tel qu'il est derrière toutes les structures aper-
ceptives de sens, à un être en dehors de l'ego, puisque le en dehors de ici n'a
aucun sens".

Donc ce que Husserl nous montre ici, c'est que pour lui il n'y a pas de diffi-
culté parce qu'il n'y a pas de en dehors. Mais au contraire, la théorie de la connais-
sance telle qu'elle a été constituée depuis Descartes jusqu'à Husserl et il met
entre guillemets les mots "théorie de la connaissance" se trouve devant une difficulté
parce que précisément elle a confondu l'ego transcendantal avec l'âme qui n'est, il
le rappelle, qu'un abstractum dans l'homme psycho-physique. On n'est pas parvenu à
une séparation des deux, et de là encore la difficulté sur laquelle nous avions insis-
té, à savoir le rapport du moi et des autres.

Nous avons vu le reste de cette section VIII, donc je n'y reviens pas, et nous pouvons passer à la section IX.

Cette section IX est une critique de la façon dont Descartes a traité le sujet de l'intentionnalité.

"La cogitatio, cette expression qui est si souvent employée par Descartes, signifie en même temps l'acte de penser et puis ce qui est pensé, le cogitatum, ce qui est ce dont nous avons conscience. Par conséquent, la séparation n'a pas été clairement faite entre l'Erlebnis des Bewusstseins, l'expérience de conscience, par exemple le percevoir et le éprouver, le penser, d'une part, et d'autre part l'éprouvé, le souvenir, ce dont on se souvient, le pensé, et de même pour toutes les autres formes de ce qui est éprouvé par la conscience".

Et sur ce point, peut-être Husserl a-t-il raison. Peut-être y a-t-il une ambiguïté sur l'emploi de cogitatio, chez Descartes. Cependant, je ne crois pas cela très grave, ou aussi grave que le croit Husserl, et bien souvent il y a cette distinction de la cogitatio et du cogitatum.

Il parle en second lieu de l'idea. L'idea, au sens propre dit-il, c'est la conscience des choses, c'est ce dont on a conscience comme chose en tant que telle et telle, dont on a conscience comme moment de conscience. Et ici Descartes dit, ajoute Husserl, les idées sont comme des images des choses, tanquam rerum imagines.

La première phrase de ce paragraphe est extrêmement juste. L'idea, c'est ce qu'on peut appeler la réalité objective de la chose, en termes cartésiens, c'est-à-dire la chose telle qu'elle est représentée dans l'esprit. La seconde partie du paragraphe, qui est constituée par la citation de Descartes que les idées sont comme les images des choses, me paraît plus discutable. C'est-à-dire ce qu'il s'agit de discuter, c'est : qu'est-ce que Descartes a signifié par tanquam rerum imagines ?

J.Maritain, dans son Etude sur Descartes, s'est appuyé sur le même texte, tanquam rerum imagines, pour dire qu'il y avait une sorte de grossier réalisme chez Descartes. Mais je ne crois pas que sur ce point Maritain ait tout à fait raison, ni que Husserl ait tout à fait raison en faisant un sort à cette remarque de Descartes. Comme Husserl le voit d'ailleurs, tout est dans le tanquam, comme. Et images des choses, que signifie Descartes par là ?

Mais, continue Husserl, il nomme aussi ideae les façons de se comporter du je par rapport à ces ideae, par exemple le vouloir, l'affirmer et le nier. Le juger: ce sont des idées aussi bien que ce qui veut, ce qui affirme et nie, aussi bien que ce qui juge, et la vérité et la fausseté ne résident que dans les jugements.

Ainsi, il dit que Descartes a fait un emploi discutable du mot idea, parce que, par exemple, la chose que je vois est une idea, mais mon vouloir est aussi une idea. Il continue en disant :

"Il y a là suffisamment de choses qui peuvent être critiquées. Descartes ne fait pas de la pure conscience le thème d'une recherche systématique et qui pénètre dans les fondements cachés. Tanquam imagines, quand il emploie le mot tanquam, il a en vue le fait que les choses qui apparaissent préscientifiquement comme réelles, les ideae en tant qu'elles sont les cogitata, ne sont pas de véritables reproductions des choses transcendantes, ce sont des images de ces choses, mais pas des images exactes, car il faut distinguer dans ces idées les attributs essentiels, c'est-à-dire qui appartiennent à la substance, et les moments non essentiels comme par exemple les qualités spécifiques des corps. Les premières, les qualités essentielles, on peut les élaborer mathématiquement, on peut en faire des idées claires et distinctes et elles représentent réellement. Les autres, les qualités secondes, autrement dit, sont des idées confuses, mais des idées confuses qui, délivrées de leur caractère confus grâce à la pensée physique, se réduisent aux qualités vraies".

C'est là un bon exposé de la pensée de Descartes sur ce point, cette idée peut être mise à part que tanquam rerum imagines doit être interprété par la distinction entre les qualités secondes et les qualités premières. Husserl continue en disant que Descartes ne fait pas la différence entre deux sortes de choses, Il ne fait pas la différence entre les perspectives multiples sur lesquelles les données des sens sont chaque fois à détacher, données des sens qui doivent être saisies, dans un changement continu de perspectives comme une seule et même qualité chosale, comme qualité de la chose; et ainsi il ne marque pas la différence des perspectives synthétiques unies dans lesquelles la chose apparaît, c'est ce que nous venons de voir, il ne distingue pas tout cela des choses immanentes et apparaissant en tant que telles". Ce qui fait la saisie de la sensation ou le lien des sensations, c'est le jugement. Mais, et nous retrouvons un point que nous avons discuté, si le jugement affirme ou nie, qu'affirme-t-il ? Qu'est-ce qu'il dit comme idea qui est affirmée ? Il y a là une ambiguïté. Le jugement donne la relation à l'objet. Mais qu'y a-t-il pour le jugement qui réside là auparavant comme à affirmer ou à nier ? Ce ne peuvent pas être les données des sens.

Par conséquent, il faut qu'il y ait quelque chose d'autre que le jugement sur quoi porte le jugement. Or, cette autre chose que le jugement ne peut pas être pure sensation. C'est ce qu'il va développer dans le passage suivant. Et à vrai dire, ce n'est pas le développement du passage suivant qui me paraît le plus porter comme objection à Descartes.

Il faut bien, nous dit Husserl, que le jugement se rapporte à un objet. Et cela semble exact. Mais l'interrogation qu'il pose à Descartes, c'est : qu'y a-t-il pour le jugement qui soit à nier ou à affirmer ? Ce ne sont pas des données des sens. Or, peut-être sont-ce des données des sens, bien que ces données des sens soient interprétées, comme nous allons le voir, à l'aide de raisonnements et de jugements. Pour Descartes, ce que j'ai à juger, si je vois des hommes passer dans la rue, du haut d'une fenêtre, ce n'est pas l'homme en tant que donnée de sensation; entre cet homme et moi, il s'introduit une multitude de jugements et de raisonnements. Donc il n'y a rien dans le cartésianisme qui nous empêche de dire que, par exemple, si je juge au sujet de la cire, ou si je juge au sujet des hommes, c'est finalement au sujet d'objets sensibles que je juge, mais je juge au moyen de certaines choses qui sont des jugements et des raisonnements.

Je continue avec le paragraphe suivant :

L'étendue est dans le cogitatum quelque chose d'abstrait. Et elle aussi elle est et avant tout comme unité de multiplicité de perspectives, elle est donnée comme unité intentionnelle. Et puisque la certitude d'être peut se changer à partir du pur

Dasein jusqu'au néant, nous avons donc comme contenu de l'affirmation et de la négation (si la simple certitude d'être est conçue comme affirmation et la simple conscience de l'apparence en tant qu'apparence comme négation) la chose apparaissant en tant que telle, c'est-à-dire ce dont nous avons conscience dans le changement des modalités de certitude, et par conséquent le jugement ne peut pas constituer par lui-même l'intentionnalité s'il est simplement affirmation et négation qui vient se surajouter à ce qui était déjà . .

Je pense que ce qu'il y a dans l'esprit de Husserl, c'est d'abord l'idée, comme il le déclare en note, que Descartes devait autant que possible se contenter des idées pures et simples, d'idées telles que celles des mathématiciens, et que par conséquent le rapport d'intentionnalité n'était pas pour lui un rapport à des choses de perception, et cela d'autant plus que l'étendue, qui forme la substance des choses matérielles, est dans le cogitatum, comme le dit Husserl, quelque chose d'abstrait.

Descartes, pour Husserl, apparaît, disions-nous, avant tout ici comme habitué aux considérations mathématiques. C'est ce que dit la note :

"Descartes, mathématicien habitué, dans des conquêtes théoriques achevées, à penser des propositions vidées de contenu et à les questionner de façon critique, et à les décider de façon critique, transfère, apporte le jugement, comme acte de se décider soi-même à l'expérience".

Il applique donc à l'expérience le jugement comme acte d'auto-décision. Or le jugement comme acte d'auto-décision devrait être réservé à la sphère purement mathématique. Mais cela est-il tout à fait exact ? Il est certain que Descartes a voulu se faire de l'essence des choses, de la substance des choses, une idée physico-mathématique. Il est certain néanmoins que, dans les passages des Méditations sur la vue de l'homme ou la vue de la cire, il y a autre chose que du mathématique comme point de départ et même comme point d'arrivée, et que par conséquent la conception que l'on présente de Descartes ici me paraît un peu simplifiée.

Descartes, conclut Husserl, sépare donc bien le contenu de conscience et les cotitata en tant que tels dans l'âme du cogito.

Donc ici il admet qu'il y a bien, chez Descartes, cette séparation que parfois il lui reprochait de ne pas avoir faite.

Ce n'est pas sur ce point, dit-il, que doit porter précisément la critique. Mais, et ici la critique, d'après Husserl, reprend ses droits, ce qu'il y a proprement ce qui appartient au sens propre de la conscience, il ne le saisit pas du tout ".

Il est très difficile de porter un jugement sur cette page de Husserl. Il faut reconnaître d'abord qu'il accorde beaucoup à Descartes du point de vue phénoménologique, en disant qu'il y a chez Descartes un certain traitement de l'intentionnalité. Toute cette annexe "au sujet de la critique" commence par un examen de la façon dont Descartes traite l'intentionnalité. Et ce par quoi on pourrait d'abord arrêter Husserl, c'est que Descartes ne parle pas de l'intentionnalité, c'est que le rapport du cogito au cogitatum n'est pas tout à fait le rapport d'intentionnalité. Mais Husserl veut bien reconnaître que Descartes a vu l'intentionnalité. Et pourtant, à la d'intentionnalité. Mais Husserl veut bien reconnaître que Descartes a vu l'intentionnalité. Et pourtant, à la fin, il lui reproche de ne pas avoir reconnu sa vraie

fin, il lui reproche de ne pas avoir reconnu sa vraie nature. Mais c'est peut-être que le problème ne se posait pas ducteut en termes husserliens pour Descartes, et que dès qu'on a parlé d'intentionnalité chez Descartes, on a changé toute la façon dont Descartes se posait le problème.

Evidemment, dans la discussion que nous avons faite réapparaissait d'une certaine façon l'intentionnalité, quand nous parlions des hommes ou de la cire. Mais il vaut mieux s'en tenir aux termes cartésiens eux-mêmes, et par conséquent éviter le mot d'intentionnalité, éviter de demander à Descartes ce qu'il ne veut pas nous donner, une théorie de l'intentionnalité.

M.Goldenson : en ce qui concerne l'intentionnalité chez Descartes, il existe une étude de Husserl, qui n'est pas éditée, qui se trouve à Louvain, où il parle de Descartes et de Kant. Et Husserl dit que Descartes a bien compris le problème de l'intentionnalité, il y a chez lui un commencement d'une véritable philosophie de l'intentionnalité, seulement il n'est pas allé assez loin, en ce sens qu'il n'a pas conçu l'intentionnalité comme il fallait la concevoir. Mais il était dans la voie de sa vraie philosophie.

Mais il dit aussi que Kant, en général, n'a pas même compris le problème. C'est donc Descartes qui a bien compris la notion d'intentionnalité, et après Descartes c'est Hume qui en a été le plus près peut-être. Mais le plus éloigné de tous celui qui s'est le plus trompé, c'est Kant, plus encore que Leibniz.

M. Wahl : C'est possible, Il est possible aussi qu'il y ait beaucoup plus de Kant chez Husserl que Husserl ne le conçoit.

M.Goldenson : Je pense qu'il a pris surtout le vocabulaire de Kant.

M. Wahl : Nous aurons à parler de Kant plus tard. Finalement il n'est pas bien favorable à Descartes. Il dit : Ce qui appartient au sens véritable de la conscience, il ne le saisit pas du tout. C'est à peu près ce que vous disiez au sujet de Kant.

M.Goldenson : Il lui reconnaît le mérite d'avoir compris que ce que nous appelons expérience au fond implique la conscience comme un autre pôle nécessairement C'est l'essentiel de l'intentionnalité.

M. Wahl : Il y a bien cela chez Kant aussi .

M.Goldenson : Il y a un passage très curieux où Husserl parle des idées de nécessité et d'universalité. Et il dit que Kant a confondu la vérité avec l'idée de nécessité et d'universalité. La vérité, c'est l'intelligibilité.

M. Wahl : Laissons Kant de côté. Ce qu'on dit contre Kant, on pourrait le dire contre Descartes. On peut dire que Descartes a confondu, comme vous disiez, l'intelligibilité et la vérité.

M. Goldenson : Ce n'est pas la même chose.

M. Kerkel : Vous avez dit, au début, que l'imprécision qui existe dans la notion cartésienne de cogitatio n'est peut-être pas, au fond, très grave, ni pour Descartes, ni même pour la conception husserlienne. Je crois que c'est justement sur ce point-là que Husserl veut insister. D'où vient cette imprécision ? De ce manque d'idées claires et distinctes. C'est de cette idée de cogitatio que se dégage d'ailleurs l'idée d'intentionnalité, et toute la théorie husserlienne, νόημα et νόησις . C'est là que Descartes a en quelque sorte échoué dans le sens même qu'il a indiqué, parce qu'il n'a pas suffisamment éclairci l'idée de cogitatio. Je crois que c'est la plus grave des objections que Husserl fait à Descartes. Elle se trouve au début, elle revient à la fin. Parce qu'il n'a pas fait cette distinction en quelque sorte implicite, il n'a pas non plus su distinguer ce que justement la conscience vise en quelque sorte lorsqu'elle juge, lorsqu'elle nie et lorsqu'elle affirme.

M.Wahl : Descartes et Husserl ne sont absolument pas d'accord, c'est sûr. Mais Descartes pense que quand je juge, il y a en moi une idée. Cette idée a deux réalités, et cela Husserl n'y fait pas du tout allusion, une réalité formelle, une réalité objective. Il aurait fallu étudier ces deux réalités, ou tout au moins les mentionner, il me semble. Et il implique que l'idée est quelque chose qui est dans mon esprit. C'est là que Descartes emploie cette expression, peut-être malheureuse, tanquam rerum imagines. Elle est dans mon esprit, c'est sa réalité formelle. Et elle est la chose elle-même, c'est sa réalité objective. Elle est la chose elle-même en tant que représentée dans mon esprit. Il n'y a pas d'intentionnalité.

Supposez un instant que l'on dise : Descartes est beaucoup plus profond que Husserl. Ce n'est pas insoutenable.

Il y a là deux conceptions. Je ne vois pas pourquoi nous dirions que la seconde est supérieure à la première. La première est beaucoup plus complexe, en tout cas, que ne l'a présentée Husserl.

M.Kerkel : Je ne crois pas qu'il s'agisse de supériorité ou d'infériorité.

M. Wahl : Si, puisque Husserl dit que Descartes n'a pas saisi.

M.Kerkel : Quand Husserl critique Descartes, ce n'est pas pour montrer sa supériorité sur Descartes, c'est pour voir que peut-être sa conception est une conception plus proche, plus explicite en tout cas, de ces phénomènes qu'on appelle connaissance ou existence, ou vérité, évidence. Et lorsqu'il reproche à Descartes certaines choses, ce n'est pas parce qu'il voudrait en quelque sorte se substituer à Descartes. Non, je crois qu'il veut expliquer pourquoi, après tout, on a encore besoin d'une autre théorie de la connaissance, après Descartes, après Kant, après Hume etc...

M. Wahl : C'est exact.

M. Kerkel : C'est pourquoi je crois que ces critiques sont justifiées; elles ne sont pas des critiques historiques, sans aucun doute. Jamais Husserl n'a voulu faire de critiques historiques, je crois. Ce sont toujours des critiques en quelque sorte ontologiques, des critiques que l'on peut qualifier d'un mot qui signifiera qu'elles sont à l'intérieur de la chose.

M. Wahl : Ce que Husserl veut expliquer en effet, c'est la marche de l'histoire de la philosophie et les deux courants, rationaliste et empiriste, et la venue de Kant aussi.

M. Kerkel : Je crois qu'il veut expliquer comment il est arrivé lui-même à sa conception phénoménologique, et par quoi elle se distingue... Et au fond, on ne peut pas se distinguer des autres sans s'y opposer, en quelque sorte; c'est en tout cas la façon la plus commode de le faire, peut-être la plus équivoque d'une certaine façon.

M.Goldenson : Ce que Husserl critique au fond surtout chez Descartes, c'est le statut de chose mathématique et le statut de chose physique. Chez Descartes, ils sont vraiment essentiellement distincts, et chez Husserl ils sont sur le même pied.

M.Wahl : Non, ils ne sont pas sur le même pied chez Husserl. Et chez Descartes ils ne sont pas essentiellement distincts, puisque l'un est la vérité de l'autre. C'est distinct et non distinct. Ce qu'il y a de vrai dans les qualités secondes, pour Descartes, ce sont les qualités premières.

Je voudrais maintenant passer à l'annexe VII, ou du moins à certaines pages de cette annexe que nous avions laissées de côté. Ici Husserl se replace toujours devant Descartes et devant l'enthousiasme de Descartes pour la pensée mathématique. C'est le point de départ de ce passage. Il dit qu'il faut présenter comme problèmes des choses qui, pour Descartes, ne se sont pas présentées comme problèmes

"Est-ce que, dit-il à la page 412, les résultats de pensée gagnés à partir du monde sensible et de l'apparence donnée dans l'éprouvé subjectif et cela dans les activités de pensée qui s'exercent sur le sensible ne sont pas eux-mêmes à leur tour quelque chose de purement subjectif ? L'objectivité qui paraît aller de soi et qui est conquise dans l'exercice de l'activité scientifique, l'objectivité de ces résultats doit elle-même devenir problème. Il faut pour la science un fondement encore plus profond à partir d'une réflexion sur l'action subjective théorique en tant qu'éclaircissement de sa valeur objective". Par conséquent il faut étudier de plus près ce qu'est l'objectivité de la science.

C'est ce qu'il dit encore dans la suite de ce passage :

Cette nouvelle science exacte de la nature, fondée par Copernic, Képler, et mûrie grâce à Galilée, et qui a enthousiasmé Descartes, est pourtant finalement une naïveté. Car il s'agit de voir le problème qui réside là - derrière, c'est-à-dire le pouvoir qu'est l'entendement, et le pouvoir qu'a cet entendement de garantir une objectivité en dehors de l'âme. Pourquoi la supériorité de l'entendement, qui est quelque chose naturellement qui est dans l'âme, par rapport à la sensibilité, par rapport à l'imagination, qui malgré tout ne sont pas complètement dans l'âme et qui sont des pouvoirs qui de prime abord sont inférieurs à l'entendement ? Pourquoi y a-t-il privilège de l'entendement par rapport à la sensation et à l'imagination, tel est le problème.

Pour Descartes, ce problème est résolu par le fait qu'il a cette foi dans la science telle que l'ont fondée ces savants qui ont été énumérés. Quant à la sensation, à l'imagination, il est loin de les dédaigner, puisque c'est par elles qu'il prouve

qu'il existe quelque chose qui est le corps, qui est l'ensemble des corps.

C'est ce problème que poursuit Husserl dans les pages suivantes :

L'entendement, dit-il, est lui-même un pouvoir subjectif, un accomplissement subjectif. Et toutes les façons dont il distingue la vérité et l'erreur, et même la façon dont il exerce la critique au sujet de la sensibilité se poursuivent dans l'immanence de l'âme. Pourquoi donc pouvons-nous conclure de quelque chose qui est immanent dans l'âme à quelque chose qui est transcendant ? Comment peut-il se faire que dans la pure intériorité viennent à se produire des accomplissements d'entendement qui ont une portée réelle objective ? Pour un tel problème, il va de soi qu'on ne peut pas se fonder sur les résultats de la science, puisque c'est la science elle-même qui est mise en question". L'évidence est maintenant ce qui est incompréhensible et ce qui avait tout demande à être fondé.

Ce que Husserl a voulu ici, c'est montrer un autre problème du cartésianisme, le passage du subjectif à l'objectif. Et il a conclu que Descartes a été sur le seuil, an der Schwell, de la découverte de la subjectivité transcendantale sous la forme de cet ego; mais il n'a pas vu la transformation que l'ego et que la cogito, qu'il conçoit d'abord comme humains, doivent souffrir, précisément par ce radicalisme de l'ἐποχή universelle. Par conséquent, il y a une transformation du je et du cogito. Descartes a bien vu le je et le cogito, mais il les a vus comme seulement humains, et il faut les transformer par cette opération qu'il vient de définir, de telle façon qu'ils soient le je et le cogito transcendantaux. Descartes aurait dû voir que la valeur d'être accomplie dans l'ego, et entendue comme transcendant l'ego, est une absurdité, parce que, pour le véritable ego, qui est l'ego husserlien, l'ego transcendantal, l'idée d'un en dehors de soi est absurde.

Donc le problème qui a été posé, c'est le problème de savoir comment on passe du subjectif à l'objectif, car les idées claires et distinctes, malgré tout, c'est du subjectif. La réponse, qui ne s'applique pas seulement peut-être à la science, mais qui, pour Husserl, s'applique à toute activité profonde de l'esprit et à d'autres encore plus qu'à la science, la réponse est qu'il n'y a pas un en dehors, parce que l'en dehors est constitué par l'esprit, et que, en constituant cet en dehors, l'esprit, le je, se transforme lui-même de je cartésien en je transcendantal.

Husserl distingue dans l'annexe IX, si je comprends bien, deux sortes de perspectives sous lesquelles les choses se présentent à la conscience, les perspectives multiples dans lesquelles et sur lesquelles les données multiples, le sens sont à détacher et qui sont saisies dans un continuel changement de perspectives comme une seule et même couleur chosale, comme qualité de la chose . C'est ce qu'il appelle les perspectives synthétiques unies dans lesquelles la chose nous apparaît, et d'autre part les perspectives qui sont immanentes aux choses apparaissant en tant que elles (page 418).

Donc, il y aurait deux modes de perspectives qui n'auraient pas été distingués par Descartes. Tel est le reproche qu'il fait à la fin de la page 418.

Un second reproche qu'il fait, en cette même fin de page est fondé sur le fait que le jugement est porté sur quelque chose. Le jugement fait la saisie et le bien des sensations, Mais sur quoi porte-t-il quand il nie ou affirme, qu'affirme-t-il ? Il répond, est-ce pour Descartes, est-ce pour lui-même : ce n'est certainement pas sur les données de sensation qu'il porte (au haut de la page 419). Et à vrai dire, je ne sais pas pourquoi il dit que ce n'est pas sur les données de sensation que porte le jugement. Peut-être bien est-ce sur les données de sensation, et c'est à elles que s'appliquent, comme dans le cas des hommes qu'on voit dans la rue, différents jugements qui transforment les données de sensation en choses.

Une troisième observation, qu'il fait à la page 419, c'est qu'au fond la substance des choses pour Descartes est l'extension, l'étendue. C'est un "abstrait" qui est dans le Cogitatum. Mais alors, nous avons, dit-il , quelque chose qui est l'étendue, et qui, il me semble qu'il traduit ici Descartes en langage un peu husserlien, qui est unité intentionnelle. Elle est aussi et avant tout comme unité d'une multiplicité de perspectives donnée comme unité intentionnelle. Et d'autre part, nous avons la chose, la chose apparaissent, et qui est niée quand elle est pure apparence, et qui est affirmée quand elle est pure réalité. C'est la chose apparaissante en tant que telle. Mais quel est le lien entre l'étendue abstraite et la chose apparaissant? C'est, nous dit-il, ou implique-t-il, ce qu'on ne voit pas bien.

Il en conclut, c'est la fin de ce paragraphe de la page 419, que le jugement ne peut pas constituer l'intentionnalité s'il est vrai qu'il est pure affirmation ou pure négation "survenant" comme ajoutée.

A vrai dire, je crois que ce qu'on peut en conclure logiquement, c'est simplement qu'il y a en effet dans le cartésianisme une difficulté à voir comment l'étendue en général se relie aux choses particulières.

La conclusion de toute cette annexe IX, c'est que Descartes a bien distingué le contenu de conscience et le cogito, mais qu'il ne saisit pas ce qui réside là à proprement parler, ce qui appartient au sens propre de la conscience.

Cette dernière phrase est ambigüe, et présente pour moi en tout cas une difficulté, car je ne sais pas si ces deux propositions subordonnées désignent une seule et même chose, "ce qui réside là à proprement parler", et "ce qui est le contenu de la conscience", ou si c'est une opposition entre ce qui réside là et le contenu de la conscience; ce qui irait mieux peut-être avec ce que nous avons dit, que Descartes nous met en présence d'une part de l'étendue comme abstraction, et d'autre part des choses apparaissantes, qui seraient alors peut-être le contenu de la conscience. Mais il semble cependant que ce soit la première interprétation qui soit exacte.

Il y a une idée impliquée dans le développement, c'est que pour Descartes le jugement est une affirmation qui vient s'ajouter à la perception, et que par conséquent ily a là quelque chose qui apparaît comme artificiel. Rappelons que nous n'avons à accepter de ce que nous venons de dire ni la distirction entre deux sortes de perspectives ni l'idée que le jugement ne porte pas sur les données de sensation, ni l'idée que l'étendue est unité intentionnelle.

Nous allons maintenant à la dernière annexe dont nous nous occuperons, c'est l'annexe X, et nous ne nous occuperons que d'une partie de cette annexe, puisque l'autre a rapport à Kant. Husserl nous dit :

"C'est de cette façon que l'antique conception de la connaissance philosophique, c'est-à-dire de l'ἐπιστήμη par opposition à la δόξα de l'homme préscientifique et extrascientifique, acquiert le sens qui a été planté en elle par Galilée et Descartes à partir de la mathématique universelle, et qui la domine.

Ainsi, de même que Brunschvicg, Husserl nous montre dans Descartes celui qui a permis une différence claire entre l'ἐπιστήμη et la δόξα, qui forcément restait pour les Anciens quelque chose d'un peu vague, parce qu'ils n'avaient pas, dit Brunschvicg, les instruments mathématiques nécessaires pour opérer cette différenciation entre l'ἐπιστήμη et la δόξα .

Mais il y a un autre élément intéressant dans cette première phrase : c'est qu'à l'ἐπιστήμη est opposé par Husserl ce qu'il appelle la δόξα de l'homme pré et extra-scientifique. Et c'est un des traits importants de la méditation de Husserl que d'avoir à la fois insisté sur l'élément de science précis et mathématique d'ἐπιστήμη, tel qu'il a été explicité dans les temps modernes, et sur ce qu'il y a avant et hors de l'ἐπιστήμη, c'est-à-dire sur la δόξα , et d'avoir admis l'importance de la δόξα . Sans doute Platon, en un sens, admettait l'importance de l'opinion vraie. Mais là, c'est quelque chose de différent qui vient au premier plan, dans Husserl, et en même temps qu'il édifie son idéalisme transcendantal, il permet la méditation sur ce qu'il y a d'antérieur à la science et d'extérieur à la science.

Dans la suite du développement, il revient sur l'idée d'ἐπιστήμη, car l'ἐπιστήμη, c'est ce que les modernes traduisent par le mot ratio; et en se référant à la méthode des mathématiques, on pense que grâce à cette méthode de la science mathématique de la nature, on arrive à une connaissance de la nature universelle au sens ultime. On arrive à l'idée qu'en tant que mathématique, cette nature universelle transcende la nature sensible préscientifique. Elle réside derrière elle, et elle ne suppose pas pour elle-même un en soi métaphysique qui serait derrière la mathématique, et qui apparaîtrait à travers elle comme si elle était l'apparence de cet en soi métaphysique. C'est donc là l'ébauche d'une différence entre Descartes et ce que sera la philosophie kantienne.

Un peu plus loin dans le développement, à la même page 420, il rappelle le processus cartésien. Descartes commence par une critique de notre connaissance naïve, critique faite en traits rapides; et le m nde que nous présente cette connaissance naïve, le monde sensible, flotte toujours, oscille toujours en tant qu'il est subjectif, relatif, entre l'être et l'apparence. Nous opérons ainsi ce qu'il appelle une ἐποχή quasi sceptique. Et dans la seconde méditation, il s'agira pour Descartes

de diriger ce que Husserl appelle une critique d'origine, une critique de genèse, Ursprungkritik, dans laquelle Descartes distingue déjà, d'une façon un peu grossière, comme le fera Kant, la sensation pure, et puis ce qui vient s'ajouter à cette sensation pure. Ou peut-être le mot qu'il emploie, schroff, signifie abrupt, plutôt que grossier.

Donc il y a, d'un côté, une sensation sensible pure et simple, et puis d'un autre côté, la ratio, qui fonctionne en même temps, qui co-fonctionne, pour créer un mot analogue au mot allemand. Il y a d'une part la pure sensibilité, et de l'autre la raison.

Donc nous voyons que dans ce qu'il appelle l'idea monde sensible, il n'y a pas seulement les choses données de la pure sensibilité, mais que partout on peut en même temps montrer des moments rationnels, sans lesquels le matériel sensible qui se présente chaque fois à nous n'aurait pas la valeur d'être de choses, c'est-à-dire de corps identiques, de réalités ayant des propriétés. Sans cette union des deux, il n'y aurait pas de monde sensible proprement dit; et même pas de monde sensible prétendu existant.

Le morceau de cire, si nous réfléchissons d'une façon un peu précise, par là même qu'il est perçu sensiblement comme chose, a des formes qui ne sont pas de simples formes sensibles.

Tout ceci est un résumé de la pensée de Descartes, en un sens, en tant qu'elle nous permet de nous diriger vers la pensée de Kant. Toute perception implique des formes.

Le paragraphe suivant nous dit qu'apercevoir, saisir quelque chose en tant que quelque chose, cela c'est juger, soit que nous l'exprimions en énonciations proprement dites, soit que nous ne l'exprimions pas. Pour avoir le matériel pur sensible, il faudrait faire abstraction du jugement, en termes kantiens, il faudrait faire abstraction de la spontanéité. On aurait alors la pure sensibilité, on aurait alors le pouvoir de la passivité, pour parler de nouveau en termes kantiens, ou de la réceptivité.

La question qui se pose à partir de là, c'est de savoir à quoi nous devons ce qu'il appelle la certitude d'être constante de notre monde de tous les jours . Et il répond que cette certitude d'être constante, nous ne la devons pas au pouvoir de la passivité mais au pouvoir de jugement. Mais il admet que c'est malgré tout dans la passivité qu'est fondée cette certitude d'être. Donc il faudrait admettre que la certitude d'être, fondée dans la passivité, ne s'explicite et ne se développe pleinement que par le jugement.

Il réfléchit ensuite à l'idée de raison impliquée par les phrases précédentes et il distingue la raison au sens positif et la raison au sens négatif. La raison au sens positif, c'est le pouvoir de la vérité, la raison au sens négatif, c'est le pouvoir et de la fausseté et de la vérité. Et la raison au sens positif suppose donc la raison au sens négatif, c'est-à-dire que si nous n'avions pas le pouvoir de formuler des jugements soit vrais, soit faux, nous n'aurions pas le pouvoir de formuler des jugements vrais. Donc la raison comme pouvoir de jugements vrais

suppose cette raison comme pouvoir de jugements vrais ou faux; et elle sera l'affirmation du non être du faux; elle aura donc à lutter contre la raison telle qu'il l'appelle, la raison au sens négatif, en la niant.

Il en revient, à la fin du paragraphe, à l'idée essentielle qu'il veut montrer au sujet de Descartes, ou à une des idées essentielles. La raison au sens fort, au sens prégnant, n'est pas le pouvoir du jugement en général, mais est le pouvoir du jugement dans lequel l'ego jugeant se dirige suivant des idées et des normes qui lui sont innées, et qui par là même, sous-entend-il, lui donne la réalité des choses. Ces normes, il les reconnaît exclusivement dans les jugements clairs et distincts, en tant que d'une façon immanente il saisit leur clarté et leur distinction. Or ces jugements, ce sont les jugements de la science pure rationnelle.

Tel est le fond de la conception cartésienne. Et c'est par là que se résout par avance pour Descartes, le problème qui consiste à savoir comment la raison pure peut se lier avec la sensibilité, ou d'une façon plus précise comment la connaissance rationnelle pure, c'est-à-dire mathématique, peut s'appliquer au monde sensible de tous les jours, et aux données empiriques qui sont chaque fois données en lui.

Mais, dit Husserl, les idées claires et distinctes, ce sont nos idées claires et distinctes. La science rationnelle est, dit-il au haut de la page 422, une science subjective, c'est un accomplissement qui se joue dans le <u>je</u> philosophant. Comment pourrons-nous aller de ces idées qui malgré tout restent subjectives, à la position de quelque chose qui est en dehors de nous ? C'est là quelque chose de mystérieux . C'est ici qu'il faudra faire intervenir les preuves de l'existence de Dieu.

Les normes que nous imposons aux choses, c'est-à-dire les idées claires et distinctes, ne sont vraiment garanties, pour Descartes, que parce que nous posons l'existence de Dieu, Il nous faut donc démontrer cette existence.

Le problème de Descartes, c'est donc le problème de la portée de la science rationnelle, ou autrement dit de la possibilité de son sens d'être conscience objective. Mais ce n'est pas seulement le problème de la science rationnelle et des normes qui la posent, c'est aussi le problème de la connaissance préscientifique de cette valeur d'être qui réside dans tous les actes, car toute valeur d'être d'espèce prérationnelle doit être aussi interrogée, et doit être aussi amenée à des jugements au sujet desquels il faut ensuite porter un jugement d'après la justesse et la non justesse. Cela signifie qu'à toute connaissance préscientifique il doit correspondre un étant. Autrement dit qu'à toute apparence qui n'est finalement que néant, à toutes ces qualités secondes cartésiennes, doit malgré tout répondre quelque chose de réel, un être qui est la qualité première : il y a un être réel avec lequel entre en lutte l'apparence qui est néant; et l'oeuvre de la connaissance rationnelle, ce sera, derrière ses qualités secondes, de découvrir les qualités premières.

Ainsi, il reste deux problèmes, pour Descartes, d'après cette annexe X, la justification de la science, et la justification, dans une certaine mesure, des qualités secondes, en tant qu'elles peuvent mener par la science aux qualités premières. Et ces deux problemes nous amènent à la nécessité des preuves de l'existence de Dieu.

Nous nous rappelons qu'à partir de Descartes se développe, d'une part, des théories rationalistes, comme celles de Malebranche, de Spinoza, de Leibniz et de

Wolf, et d'autre part des théories empiristes. La tâche maintenant de Husserl, c'est d'examiner les théories empiristes, et c'est seulement après que l'on pourra arriver à Kant, et voir comment il a en un sens dépassé le problème tel qu'il était posé par le rationalisme kantien, et par l'empirisme de Locke, de Berkeley et de Hume. Par conséquent, nous arrivons aux passages sur Locke.

Dans l'évolution empiriste, nous assistons à l'avènement de la psychologie nouvelle, par la séparation de la pure science de la nature. La psychologie nouvelle c'est le corrélat de cette science de la nature qui vient de se constituer.

Il s'est constitué, cela est surtout visible pour Hume, mais cela est appliqué ici par Husserl à Locke, une science de la nature. Il s'agit pour nous de constituer une science pour ainsi dire équivalente de la psychologie. Il faudra donc nous occuper des processus psychologiques internes, dans le champ, dit Husserl, de l'âme, qui est maintenant séparée de la corporéité, et séparée des explications physiologiques et psycho-physiques.

Donc la philosophie de Locke est bien dans la suite naturelle de l'effort cartésien. Mais à cette dépendance directe, il faut ajouter une opposition. Il y a, dit-il, chez Locke et chez ses successeurs, une théorie de la connaissance très nouvelle, et qui est explicitée de façon très différenciée. Le plan de Locke, c'est d'accomplir ce que Descartes avait voulu accomplir, mais d'une façon différente . Il s'agit toujours de fonder d'une façon <u>erkenntnistheoretisch</u> l'objectivité des sciences objectives. Mais il y a un élément sceptique qui intervient, et qui n'intervenait pas tout au moins de la même façon chez Descartes, car Locke se demandera sans cesse quelle est la portée, quel est le poids, quels sont les degrés de la certitude de l'expérience humaine. Donc il poursuit l'oeuvre de Descartes, mais d'une façon très différente, et d'une façon, ajoute Husserl, beaucoup plus superficielle.

Des profondeurs de l'opération cartésienne de l'ἐποχή et de la réduction à l'<u>ego</u>, Locke ne soupçonne rien. Il prend simplement à Descartes l'idée de l'<u>ego</u> comme <u>âme</u>, âme qui apprend à connaître ses actes et ses pouvoirs dans l'évidence de l'expérience de ses états internes.

Ce n'est que ce que l'expérience interne nous donne, ce ne sont en somme que nos idées propres qui sont évidentes, et tout ce qui est du monde extérieur est exclu. Par conséquent, Locke prend le cartésianisme d'une façon assez superficielle et grossière. Il s'enferme dans le moi de chaque individu humain.

On fait abstraction d'une façon tout à fait naïve, dit Husserl, au haut de la page 87, des expériences des autres hommes, et de la saisie de ma propre expérience comme de l'expérience d'un moi qui est avec d'autres hommes. Toute la recherche est considérée d'une façon objective psychologique, et on se réfère assez souvent, malgré les prémisses que nous avions dites, au physiologique. On laisse donc de côté les problèmes que l'on pouvait se poser à partir de Descartes.

Le problème propre de Descartes, c'est-à-dire le problème des valeurs transcendant la sphère de l'ego, le problème des conclusions qui vont vers le monde extérieur, tout cela tombe chez Locke, ou bien on lui substitue le problème de la genèse psychologique des sphères de valeurs réelles et des pouvoirs qui leur appartiennent.

Donc on se contente de ce que, à d'autres moments, Husserl appelle des naïvetés, c'est-à-dire le fait que des données sensibles, des affections du dehors, sont présentées comme nous révélant des corps extérieurs. Cela n'est pas, pour Locke, un problème, mais quelque chose qui va de soi.

Nous avions parlé, chez Descartes, de ce que Husserl considère comme l'équivalent de l'intentionnalité, c'est-à-dire le rapport de *cogitatio* à *cogitata*. Or, chez Locke, on ne fait aucun usage de cette distinction, on ne fait aucun usage de ce que, comme nous avons dit, avec une certaine bienveillance pour Descartes Husserl appelle l'intentionnalité. On ne prend pas cela comme thème, alors que ce devrait être là le thème réel de toutes ces recherches, la question de la relation de la cogitatio aux cogitata.

Nous pouvons conclure, pour le moment, que Locke est aveugle pour toute cette sorte de recherche. Il y a pour lui l'âme, qui est un réel fermé en lui-même, aussi bien qu'un corps est un réel fermé en lui-même. Elle est une sorte d'espace conçu dans un naturalisme naïf, un tableau noir sur lequel vont et viennent les données psychiques.

Or cette conception que se fait Locke va dominer toute la psychologie et toute la théorie de la connaissance des siècles qui vont suivre jusqu'à nos jours, dit Husserl. C'est ce qu'il appelle un sensualisme des données, qui se complète par une théorie du sens interne et du sens externe. Et on aura beau lutter contre ce qu'on appelle l'atomisme psychique de Locke, malgré tout on ne change pas cette conception fondamentale. Sans doute, on parle, dans ces écoles influencées par Locke, de perception de choses, de croyance à quelque chose, de vouloir quelque chose etc. Mais on ne fait pas la distinction, nous revenons à la même idée que tout à l'heure, entre l'acte de percevoir et ce qui est perçu. Qu'il y ait quelque chose dans la perception, qu'il y ait quelque chose dans ce qui est éprouvé par la conscience, qui soit ce qui est perçu, ce qui est éprouvé, que par conséquent la perception par elle-même soit perception de quelque chose, c'est ce qu'on ne considère pas. Donc c'est le phénomène de l'intentionnalité qui n'est pas vu.

Peut-être est-ce là un jugement un peu injuste, doublement injuste, en ce sens que Husserl attribue à Descartes la vision de ce phénomène de l'intentionnalité, alors que ce n'est pas tout à fait, il me semble, l'intentionnalité qui est chez Descartes, et que malgré tout, chez Locke, il y a quelque chose d'assez analogue, peut-être grossièrement, mais d'assez analogue à l'intentionnalité.

Husserl pose dès lors un certain nombre de problèmes aux partisans de Locke. Comment la vie de l'âme, qui est essentiellement vie de conscience, qui est vie intentionnelle du moi qui a conscience d'objectivité, *Gegenständlichkeit*, comment, si on ne tient pas compte de l'intentionnalité, peut-elle nous permettre de résoudre ce que nous avons appelé les problèmes de raison ? Et en effet, au début du livre, nous avions vu que la tâche de la métaphysique et de la philosophie, c'est de résoudre ces problèmes que pose la raison. Or cela forcément tombe, ou du moins offre des difficultés insurmontables, dans une conception comme celle de Locke. Ces problèmes ne peuvent pas être vraiment étudiés si l'on se borne à un point de vue psychologique. Le problème de l'*ego*, tel que Descartes l'avait vu, n'est plus posé. Evidemment, Descartes ne l'avait pas saisi complètement, mais il l'avait du moins touché. Pour que tout

cela devienne un véritable problème, il faudra, sous-entend Husserl, attendre Kant. Et il faudra attendre finalement Husserl pour qu'une philosophie, à partir d'un fondement radical, puisse se mettre au travail au sujet de ces questions.

La philosophie de Locke, et c'est sa conclusion au sujet de Locke, n'aboutit qu'à un nouvel agnosticisme. La *Skepsis* de Locke par rapport aux sciences rationnelles fait que nous aboutissons à cette proclamation de la non connaissance du fond du réel. Sans doute on ne nie pas, comme dans l'ancienne *Skepsis*, la possibilité de la science, bien que d'une certaine façon des choses en soi inconnaissables soient admises par Locke, au moins, faudrait-il ajouter, d'une façon implicite.

Mais ce qui reste surtout, c'est que notre science humaine est exclusivement orientée sur nos représentations, sur nos constructions de concepts, et que sans doute, par le moyen de ces représentations et de ces concepts, nous pouvons arriver à des conclusions qui portent sur le transcendant, mais nous ne pouvons pas, à proprement parler, conquérir des représentations des choses en soi, représentations qui puissent exprimer d'une façon adéquate l'essence de ces choses. Des représentations et des connaissances adéquates, nous n'en avons que pour notre propre âme.

Tel est le jugement sévère de Husserl sur Locke, qui se continue au paragraphe suivant, quand il parle des naïvetés et des inconséquences de Locke. Et ce sont ces naïvetés et ces inconséquences de Locke qui vont amener très rapidement à un idéalisme paradoxal, et finalement, nous dit Husserl, à une complète absurdité, et c'est à Berkeley qu'il fait allusion.

Ici on garde comme fondement le sensualisme, et cette chose qui semble aller de soi en apparence que le seul fondement, le seul sol incontestable de toute connaissance est la connaissance de soi, et que le domaine de la connaissance de soi, ce sont des données immanentes. Mais alors on est amené à réduire, et c'est ce que fait Berkeley, toutes les choses qui nous apparaissent dans l'expérience naturelle à des complexes de données sensibles dans lesquels elles apparaissent.

Aucune conclusion n'est pensable par laquelle, à partir de ces données sensibles, on puisse conclure à autre chose qu'à ces données elles-mêmes. Il ne pourrait y avoir qu'une conclusion inductive, c'est-à-dire finalement une induction qui partirait de l'association des idées.

Locke admettait une matière qui était un je ne sais quoi, et nous avons fait allusion à cela en parlant de l'existence d'une idée de chose en soi chez Locke, mais c'est là une invention philosophique, d'après Berkeley : la chose en soi lockienne disparaît. Et il y avait encore chez Locke un effort pour montrer la construction de concepts d'une science de la nature rationnelle, mais chez Berkeley il n'y a plus qu'une critique sensualiste de la connaissance.

Il y aurait un certain nombre de choses à dire au sujet de ce jugement sur Berkeley, qui est un peu rapide. Berkeley est traité d'une façon aussi méprisante par Husserl que par Lénine et je crois que, contre les deux, il y aurait peut-être à prendre la défense de Berkeley, car ce n'est pas un sensualisme que la théorie de Berkeley. Il y a la théorie des notions. C'est un peu plus compliqué que ne le dit Husserl. Les idées ont une réalité pour Berkeley. Berkeley accomplit un effort peut-être analogue à celui de Husserl sur certains points, pour dépasser l'opposition

 25

du sujet et de l'objet. Ce qu'il appelle le sensualisme de Berkeley, c'est l'affirmation que les choses sont ce qu'elles nous apparaissent ; et on pourrait maintenir qu'il y a une sorte de phénoménologie berkeleyenne qui n'est pas sans intérêt. Mais Husserl poursuit sa route, et il doit la poursuivre pour nous montrer que Hume est le continuateur de ce qu'il appelle la Skepsis berkeleyenne, et ne fait qu'achever ce que Berkeley avait entrepris.

Dans cette direction, Hume pousse les choses jusqu'au bout. Toutes les catégories de l'objectivité, que ce soient des catégories scientifiques, que ce soient des catégories pré-scientifiques, donc que ce soit ce qu'applique le savant, que ce soit ce qu'applique l'homme du vulgaire, sont des fictions.

Hume s'attaque donc d'abord aux concepts mathématiques, le nombre, la grandeur, le continu, les figures géométriques, ce sont des idéalisations méthodiquement nécessaires de ce qui est donné d'une façon sensible, mais ce sont des fictions. Et de même apparaît comme fiction tout le domaine de la mathématique. Le fondement de ces fictions est psychologique, et peut s'expliquer d'une façon complètement psychologique, c'est-à-dire sur le fond du sensualisme immanent; à partir de la légalité immanente des associations et des relations entre idées.

Mais ce que dit Hume ne s'applique pas seulement aux catégories scientifiques, cela s'applique aussi aux catégories pré-scientifiques, au monde visible par l'homme du sens commun, à l'identité des choses, à l'identité de la personne. Tout cela , ce ne sont que des fictions. L'arbre qui est là-bas, le moi lui-même. Nous ne sommes que des fictions, car ce qui est seulement là d'une façon immanente, ce sont les modes d'apparence, ce sont des complexes de données qui se succèdent les uns aux autres dans une évolution constante, réglée sans doute par une association, liée par cette association, si l'on veut, et c'est cette liaison et cette règle qui expliquent l'illusion de quelque chose d'identique.

Donc nous ne voyons que des monceaux de données diverses, que ce soit dans le moi, que ce soit dans les choses. L'identité, d'une façon générale, est une fiction psychologique.

Tout ceci nous sert surtout pour voir la fin, d'après Husserl, de la critique de Locke, pour suivre la ligne d'évolution qui va de Descartes à Locke, à Berkeley et à Hume.

De même que pour Berkeley, nous aurions des questions à poser pour Hume, dont la pensée est peut-être plus complexe que ne le dit ici Husserl. Husserl a eu lui-même, à beaucoup de moments. l'idée que Hume est un très grand philosophe, et que, comme il le dit, il a foulé sans le savoir le sol de la phénoménologie. Ici, ce n'est pas ce qui l'intéresse, parce que ce qu'il veut nous montrer, c'est cette évolution qui permettra de comprendre la reprise et la transformation du rationalisme par Kant.

EB 346

F I N